

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU



ADRES REDAKCJI

ul. Ludwika Zamenhofa 15, 15-435 Białystok, Polska
tel. 85 745-77-80, e-mail: elpis@uwb.edu.pl
www.elpis.uwb.edu.pl

Zespół redakcyjny:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. UwB (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku)

Redaktorzy tematyczni: abp dr hab. Jakub Kostiuczuk, prof. ChAT (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
bp dr hab. Andrzej Borkowski, prof. UwB (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku)
ks. dr Jerzy Tofiluk, prof. ChAT (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
ks. dr Henryk Paprocki (Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie)
ks. dr Andrzej Kuźma (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
dr Jarosław Charkiewicz (Warszawska Metropolia Prawosławna)
mgr Grzegorz Makal (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku)

Redakcja i korekta: mgr Mirosława Dudel
Native speakers: ks. dr Ivan Nikulin, Severine Feleńczak
Sekretarz redakcji: mgr Mirosława Dudel

Rada naukowa:

archim. Adam Vaktang Akhaladze (Uniwersytet Medyczny św. Tamary w Tbilisi), Gruzja; archim. Maximos Conostas (Grecka Prawosławna Szkoła Teologiczna Świętego Krzyża), Stany Zjednoczone Ameryki; Peter C. Bouteneff (Prawosławne Seminarium Teologiczne św. Włodzimierza), Stany Zjednoczone Ameryki; ks. Nicolas Cernokrak (Instytut Teologiczny św. Sergiusza w Paryżu), Francja; Dimitri Conomos (Uniwersytet Oksfordzki), Anglia; Bernard Outtier (Francuska Akademia Nauk w Paryżu), Francja; ks. Srboľjub Ubiparipović (Uniwersytet w Belgradzie, Wydział Teologii Prawosławnej), Serbia; ks. Victor Yudin (Prawosławny Instytut Apostoła Pawła), Belgia

Recenzenci współpracujący w roku 2021:

ks. dr Andrzej Baczyński, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; dr Jarosław Charkiewicz, Warszawska Metropolia Prawosławna; dr hab. Piotr Chomik, prof. UwB, Uniwersytet w Białymstoku; dr Paweł Dziadul, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Stefan Dmitruk, Lublin; И. В. Фролов, Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского; prof. dr hab. Teresa Grzybkowska, Uniwersytet Muzyczny im. Fryderyka Chopina; dr Agata Kawecka, Uniwersytet Łódzki; протоиерей Сергей Коцар, Міжрегіональна Академія Управління персоналом (МАУП); ks. dr Andrzej Konachowicz (Lublin); dr hab. Marzanna Kuczyńska, prof. UAM, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Grzegorz Kuprianowicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; ks. dr Andrzej Kuźma, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; prof. dr hab. Krzysztof Leńniewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski; abp dr Paisjusz (Martyniuk), University of Presov; протоиерей Дионисий Мартышин, Киевская Духовная Академия и Семинария; dr hab. Georgi Minczew, prof. UL, Uniwersytet Łódzki; prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku; ks. dr Włodzimierz Misijuk, Uniwersytet w Białymstoku; ks. Ivan Nikulin, Białystok; abp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski), Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; протоиерей Михаил Пеций, Запорожская епархия УПЦ; ks. dr Roman Płoński, Archiwum Diecezjalne Diecezji Białostocko-Gdańskiej PAKP; ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; ks. dr Doroteusz Sawicki, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; С. В. Силова, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы; ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; prof. Ana Stoykova, Bułgarska Akademia Nauk; dr hab. Jan Stradomski, Uniwersytet Jagielloński; ks. dr Anatol Szymaniuk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Opracowanie graficzne, redakcja techniczna i skład komputerowy: Jerzy Grycuk

Wydano nakładem Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Deklaracja o wersji pierwotnej: Zgodnie z wymogami MNiSW dotyczącymi oceny parametrycznej czasopism naukowych Redakcja „Elpis” oświadcza, że wersją referencyjną czasopisma jest wersja papierowa

Punktacja MNiSZW: 2022: 40 pkt. – nauki teologiczne

Indeksacja czasopism Elpis: Erih Plus, WorldCat, CrossRef, CEJSH, – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities; Index Copernicus (ICV 2021 = 100.00); C.E.E.O.L. – THE Central and Eastern European Online Library, BAZHUM, InfoBase Index, DOAJ (Directory of Open Access Journals), elibrary.ru, RINC

Artykuły i inne materiały publikowane w czasopiśmie Elpis dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach (CC BY-SA 4.0). Pełna treść licencji dostępna pod adresem <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku

Białystok 2022

ISSN 1508-7719

DOI 10.15290/elpis

Adres redakcji: Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, ul. Ludwika Zamenhofa 15, 15-435 Białystok, Polska
<http://elpis.uwb.edu.pl>, e-mail: elpis@uwb.edu.pl

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20 B, pok. 1/37
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład: 150 egz.

Druk i oprawa: volumina.pl sp. z o.o.

Spis treści

ARTYKUŁY

- rev. Pantelejmon (Karczewski)**, Theological and liturgical significance of troparia
of the Beatitudes (Makarismoj) of the Holy Friday Matins 9
- ks. Marek Ławreszuk**, Problemy współczesnej polskiej terminologii prawosławnej wynikające
z jej relacji z terminologią cerkiewnosłowiańską..... 15
- ks. Adam Magruk**, Miejsce Świętego Ducha w prawosławnej tradycji liturgicznej..... 21
- Ивана Кнежевић, Зоран Ранковић**, On lexemes of foreign origin in church administrative
style documents 29
- Олександр Федчук**, Материальные отношения между священником и паствой как причина
развития неоунийного движения на Волини 35
- Antoni Mironowicz**, Katakumby monasteru supraskiego..... 41
- Marcin Mironowicz**, Zagraniczni wykładowcy pracujący w szkołach brackich w XVI-XVIII wieku
na terenie Rzeczypospolitej..... 51
- Владимир Помелов, Людмила Сахарова, Василий Сахаров**, Верещагин: священник,
этнограф и просветитель удмуртов..... 57
- igumen Pantelejmon (Karczewski)**, Święty Józef Oblubieniec w prawosławnej hymnografii
liturgicznej..... 63
- Grzegorz Makal**, Dobór greckich odpowiedników wyrazów hasłowych *Słownika polskiej
terminologii prawosławnej* na wybranych przykładach..... 69
- Karol Straczyński**, Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu i jej freski 75
- Елена Федюкина**, Культурные ценности польского православия в свете современной
аксиологии 81
- Anna Naumiuk-Jakuc**, Przekształcenie chrzcielnicy w świątynię domową w budynku
domu parafialnego parafii prawosławnej św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa
w Białymstoku 89
- ks. Mirosław Demczuk**, Prawosławne ośrodki życia monastycznego na Ziemi Drohiczyńskiej..... 97
- Maja Rogala**, Uniwersum nadnarwiańskiej wsi w fotografii Jakuba Smolskiego..... 103

прот. Владимир Петручик , Проблематика перевода и экзегеза воскресного догматика Великой вечерни 3-го гласа.....	111
Sotirios Despotis , Artemis and Thecla. The Meeting of the Ancient Goddess with the Christian Female Apostolic Saint in the First Four Centuries of Christianity (Historical and Comparative Reflections)	127

Artykuły

Theological and liturgical significance of troparia of the Beatitudes (Makarismoi) of the Holy Friday Matins

rev. Pantelejmon (Karczewski)

Monaster Zwiastowania NMP w Supraślu, Polska

ORCID: 0000-0003-0829-1781

pantelejmon.karczewski@gmail.com

Karczewski P. (igumen), *Teologiczno-liturgiczne znaczenie troparionów błogosławieństw (Makarismoi) jutrzni Wielkiego Piątku*, Elpis, 24 2022: 9-13.

Abstract: On Good Friday matins, after singing the antiphons and before reading the canon, the verses of the Gospel blessings are read, which in liturgical practice begin with the words of the good thief: "Remember me, o Lord, in Your Kingdom". The phrase of the thief hanging on the Cross sounds special on Good Friday – it is the day on which these words were spoken originally. Special troparions are added to the verses of the blessings, which talk about various aspects of Christ's passion, mainly through the prism of the thief's repentance. In the paper, the texts are analyzed taking into account the Greek original and selected translations.

Streszczenie: Na jutrzni Wielkiego Piątku po śpiewie antyfon, a przed czytaniem kanonu, rozbrzmiewają wersety ewangelicznych błogosławieństw, które w praktyce liturgicznej rozpoczynają się słowami rozsądnego łotra „Remember me, o Lord, in Your Kingdom”. Zwrot łotra wiszącego na krzyżu brzmi w Wielki Piątek wyjątkowo – to dzień, w którym te słowa zostały wypowiedziane oryginalnie. Do wersetów błogosławieństw dodaje się specjalne tropariony mówiące o różnych aspektach męki Chrystusa, głównie przez pryzmat skruchy łotra. W artykule dokonano analizy tekstów z uwzględnieniem greckiego oryginału i wybranych tłumaczeń.

Key-words: Holy Week, Holy Friday, Matins, hymnography, makarismo

Słowa-klucze: Wielki Tydzień, Wielki Piątek, jutrznia, hymnografia, makarismo



Holy Friday Matins is an extensive service of a vigilant character, during which all elements of Christ's Passion are recreated, from the Mystical Supper to the laying in the tomb. This service is usually held on Thursday evening or on Thursday to Friday night. The extraordinary celebration has its historic beginning in Jerusalem, where it was held as part of the Way of the Cross through the various places associated with the Savior's Passion. The description of all events is read from the Gospel. In total, twelve passages are read during the service. They are interwoven with various constant and changeable elements of Matins.

Among these elements, before the canon, between the reading of the sixth and seventh Gospel fragments, the verses of the Gospel blessings (Matthew 5:3-12) are read: „Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven. Blessed are those who mourn, for they will be comforted...”, and between them special troparions (Makarismo). Recitation of the blessings sounds special on Holy Friday matins. It begins with the prayer of the thief – “Remember us, Lord, in your Kingdom” – with the words originally uttered on Holy Friday by a thief hanging on the cross next to the Savior's cross.

The good thief occupies a special place in the Holy Friday service. His conversion (Luke 23:40-43) is praised in many ways throughout the service. An example of the 14th antiphone can be used here: „The thief on the cross uttered a small cry, but he found great faith. In a moment he was saved and became the first to enter Paradise. when its

gates were opened. O Lord, Who didst accept his repentance, glory to Thee!” (*Matins*, 74-75). Showing the attitude of the thief is intended to inspire the faithful to repentance and to ask God for forgiveness.

Blessings usually occur at Divine Liturgy – on the third antiphon. Apart from the liturgy, they appear only at a few services – the Matins of the Great Canon (Thursday of the fifth week of Lent), the now analyzed Holy Friday Matins and the funeral rite (Skaballanovič, 2008, 749). On the Holy Friday Matins makarismo are read but before the canon. On the Matins of the Great Canon, recitation occurs after the sixth ode of the canon. In the case of a funeral, makarismo are read after the canon. Blessings are read (or sung) also on a typica – the short service following hours when the Liturgy is celebrated with vespers or there is not Liturgy on that day. However verses are read without any troparia.

There are ten troparions in the Greek original (although the Church Slavonic version omits one of them – the eighth one). Eight troparions are recited after the successive verses of the blessings, the last two are read on “Glory” (Δόξα) and “And now” (Καὶ νῦν) and refer to the Holy Trinity and the Mother of God. The difference in the number of troparions means that, in Greek and Slavic practice, different verses of the Gospel blessings are read before each troparion. The presence of troparia on the Holy Friday Matins is mentioned in the Tipikon Hieros. S. Crucis. 43 in the Canonar of Sinai from 10th-11th century. (A. A. Lukaševič, 2002)

1st Troparion

Διὰ ξύλου ὁ Ἀδάμ, Παραδείσου γέγονεν ἄποικος, διὰ ξύλου δὲ σταυροῦ, ὁ Ληστής Παράδεισον ὤκησεν. Ὁ μὲν γὰρ γευσάμενος ἐντολήν ἠθέτησε τοῦ ποιήσαντος. Ὁ δὲ συσταυρούμενος, Θεὸν ὠμολόγησε τὸν κρυπτόμενον. Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. (*Triódion Katanyktikón*, 498)

The first troparion alludes to Adam's sin, seeing in it a contrast between an Old Testament event and a New Testament event. There are two sentences juxtaposing Adam and the thief in the hymn. First introductory: „Through a tree Adam lost his home in Paradise, and through the Tree of the Cross the thief made Paradise his home” (*The Lenten Triodion*, 589) and the second explanatory: „For the one, by eating, transgressed the commandment of his Maker; but the other, crucified at Thy side, confessed Thee as the hidden God” (*The Lenten Triodion*, 589). The text ends with an apostrophe quoting the thief's words: „Remember us also, Savior, in Thy Kingdom” (*The Lenten Triodion*, 589).

It is worth paying attention to the term „Θεὸν (...) τὸν κρυπτόμενον” (the hidden God). This epithet also appears in the hymnography in other texts. Metropolitan Anthony Khrapovitsky writes about its importance: „According to the holy Fathers, the Lord hid His Divinity up to His Resurrection not only from men, but also from the devil, who only for this reason led the Jews to judge Him, that He did not know the God of Christ and His power to destroy the kingdom of hell” (Hrapovickij). In the French translation of the Triodion we read: „l'autre, partageant ta crucifixion, confessa ta divinité” (*Triod de Carême*, 2014, 539). The words about the hidden God were therefore omitted and we read that the other (thief) “confessed Your Deity.”

The text of the hymn corresponds with the text of the exapostylarion of Matins, sung after the canon. Both songs are dedicated to the thief. The exapostylarion expresses the thought that God would enlighten and save the lyrical subject, which is the praying faithful. In the first part of the text we read: “O Lord, this very day hast Thou vouchsafed the Good Thief Paradise” (*The Lenten Triodion*, 595). The second part already refers to the faithful: “By the Wood of the Cross do Thou enlighten me also and save me” (*The Lenten Triodion*, 595).

The first troparion was taken from the cycle of troparia (makarismoï) from the Sunday Liturgy of the fourth tone (from the Oktoechos).

2nd Troparion

Τὸν τοῦ νόμου Ποιητὴν, ἐκ μαθητοῦ ὠνήσαντο ἄνομοι, καὶ ὡς παράνομον αὐτόν, τῷ Πιλάτου βήματι ἔστησαν, κραυγάζοντες, Σταύρωσον, τὸν ἐν ἐρήμῳ τούτους μανναδοτήσαντα. Ἡμεῖς δὲ τὸν δίκαιον, Ληστήν μιμησάμενοι, πίστει κράζομεν, Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. (*Triódion Katanyktikón*, 498)

The second troparion alludes to Judas' betrayal and uses a pun related to the word „law”: „The lawless people bought the Maker of the Law from His disciple, and they led Him as a transgressor before the judgment-seat of Pilate” (*The Lenten Triodion*, 589). The Greek original uses words from the same word family related to the law three times (τοῦ νόμου Ποιητὴν, ἄνομοι, παράνομον). The creator of the law is sold to an unlawful person as that who violates the law. The wordplay used in the text was rendered in the Church Slavonic version („закону творца”, „беззаконни”, „законопреступника”) and Romanian („Făcătorul legii”, „fără de lege”, „călcător de lege”) (*Slujbele*, 20). It is different in English translation („Maker of the Law”, „Lawless men”, „transgressor”) or French („l'Auteur de la loi”, „Les impies”, „criminel”) (*Triod de Carême*, 2014, 539).

We read in the next part of the troparion: „crying ‘Crucify Him’, though it was He who gave them manna in the wilderness” (*The Lenten Triodion*, 589). In the Greek original and the Church Slavonic translation, one word is used for the term “Manna giver” – „μανναδοτήσαντα” (cs. маннодаващо). The French triodion interprets here by adding a phrase „à nos pères” (*Triod de Carême*, 2014, 539) (to our fathers) – „He who gave manna to our fathers in the wilderness”. The troparion ends with words referring to the thief: „But, following the example of the righteous thief, we cry with faith” (*The Lenten Triodion*, 589) and identical to the previous troparion: „Remember...”

3rd Troparion

Τῶν θεοκτόνων ὁ ἔσμός, Ἰουδαίων ἔθνος τὸ ἄνομον, πρὸς Πιλάτον ἐμμανῶς, ἀνακράζων ἔλεγε. Σταύρωσον, Χριστὸν τὸν ἀνεύθυνον. Βαραββᾶν δὲ μᾶλλον οὗτοι ἠτήσαντο. Ἡμεῖς δὲ φθεγγόμεθα, Ληστοῦ τοῦ εὐγνώμονος, τὴν φωνὴν πρὸς αὐτόν. Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. (*Triódion Katanyktikón*, 498)

The third troparion tells about a Jewish gathering that called for the crucifixion of the Savior: „The murderers of God, the lawless nation of the Jews, cried to Pilate in their madness, saying, ‘Crucify the innocent Christ’; and they asked rather for Barabbas” (*The Lenten Triodion*, 589). The hymn begins with a term „θεοκτόνων” (cs. Богоубийц), appearing in the hymnography of Holy Week also in the canon of Holy Saturday. It has been translated into English as: „The murderers of God”.

The second part of the troparion is to put the lyrical subject in opposition to the gathering of Jews: „But with the words of the good thief we cry to Him” (*The Lenten Triodion*, 589), and then again as in the previous troparions: „Remember...”

4th Troparion

Ἡ ζωηφόρος σου Πλευρά, ὡς ἐξ Ἐδέμ πηγὴ ἀναβλύζουσα, τὴν Ἐκκλησίαν σου Χριστέ, ὡς λογικὸν

ποτίζει Παράδεισον, ἐντεῦθεν μερίζουσα, ὡς εἰς ἀρχὰς εἰς τέσσαρα Εὐαγγέλια, τὸν Κόσμον ἀρδεύουσα, τὴν κτίσιν εὐφραίνουσα, καὶ τὰ ἔθνη πιστῶς, διδάσκουσα, προσκυνεῖν τὴν Βασιλειαν σου. (*Triōdion Katanyktikón*, 498)

The fourth troparion juxtaposes the Old Testament Paradise spring with the wound of Christ that infuses the Church like rivers of paradise: „Thy life-giving side, O Christ, flowing as a fountain from Eden, waters Thy Church as a living Paradise. Then, dividing into the four branches of the Gospels, with its streams it refreshes the world, making glad the creation and teaching the nations to venerate Thy Kingdom with faith” (*The Lenten Triodion*, 589).

It is interesting to compare the four rivers of Paradise watering all of Eden with the four Gospels (τέσσαρα Εὐαγγέλια) watering the Church and the whole world. In one of the English translations the term “four rivers of the Gospels” appears - “From there it devided to become the four rivers of the Gospels”. The theme of the rivers of heaven as the four Gospels appears, for example, in St. Cyprian of Carthage, who writes - “The Church, which presents the image of paradise, inside its walls has fig trees ... It sprinkles these trees with four rivers, or four Gospels, through which it brings the grace of baptism with salvific and heavenly irrigation” (*Tolkovaniâ*).

The fourth troparion does not end with an apostrophe of the thief, but continues the narration of the troparion, ending with the information that the four Gospels teach nations to venerate the God’s kingdom. This is an allusion to the first troparion, in which it was thought that a thief hanging on the cross was one of the few who recognized “the hidden God”. Thanks to the Gospel, a message about God becomes open and explicit.

5th Troparion

Ἐσταυρώθης δι’ ἐμέ, ἵνα ἐμοὶ πηγάσης τὴν ἄφεσιν, ἐκεντήθης τὴν πλευράν, ἵνα κρουνοὺς ζωῆς ἀναβλύσης μοί, τοῖς ἡλοῖς προσήλωσαι, ἵνα ἐγὼ τῷ βάθει τῶν παθημάτων σου, τὸ ὕψος τοῦ κράτους σου, πιστούμενος κράζω σοὶ ζωοδότα Χριστέ. Δόξα καὶ τῷ Σταυρῷ Σῶτηρ, καὶ τῷ Πάθει σου. (*Triōdion Katanyktikón*, 498)

The fifth troparion is an individual prayer. The lyrical subject is not plural, but singular. The text in three sentences shows the effect of Christ’s sacrifice on the individual believer. The first part: „For my sake Thou wast crucified, to become for me a fountain of forgiveness” (*The Lenten Triodion*, 589). The word πηγάσης (to become for me a fountain) can be referred literally to the blood and water that flowed from the Savior’s rib. Forgiveness of sins has been shed like blood. The second sentence is constructed similarly: „Thy side was pierced, that Thou mightiest pour upon me streams of life” (*The Lenten Triodion*, 589-590). The Greek original uses a different verb here (πηγάσης, ἀναβλύσης), the Church Slavonic text translates them equally – „источииши”. The third sentence is directly linked to the epilogue: „Thou wast transfixed with nails, that through the depth of Thy sufferings I might know

with certainty the height of Thy power, and cry to Thee, O Christ the Giver of Life” (*The Lenten Triodion*, 590).

Like the previous troparion, this one also does not end with words of the thief, but with the epilogue: „O Savior, glory to Thy Cross and Passion” (*The Lenten Triodion*, 590).

6th Troparion

Σταυρουμένου σου Χριστέ, πᾶσα ἡ κτίσις βλέπουσα ἔτρεμε, τὰ θεμέλια τῆς γῆς, διεδονεῖτο φόβῳ τοῦ κράτους σου, φωστῆρες ἐκρύπτοντο, καὶ τοῦ Ναοῦ ἐρράγη τὸ καταπέτασμα τὰ ὄρη ἐτρόμαξαν, καὶ πέτραι ἐσχίσθησαν, καὶ Ληστής ὁ πιστός, κραυγάζει σοὶ σὺν ἡμῖν, Σωτήρ τὸ Μνήσθητι. (*Triōdion Katanyktikón*, 498)

The sixth troparion describes the influence of Christ’s crucifixion on the surrounding world at the moment of the event – the reaction of all creation. The hymn begins with the words: „When Thou wast crucified, O Christ...” (*The Lenten Triodion*, 590), then the lyrical subject lists the accompanying events: „(1) all the creation saw and trembled. (2) The foundations of the earth quaked in fear of Thy power. (3) The lights of heaven hid themselves (4) and the veil of the temple was rent in twain, (5) the mountains trembled (6) and the rocks were split” (*The Lenten Triodion*, 590). At the end of the troparion, the plot of the thief appears, who „cries with us” (gr. κραυγάζει σοὶ σὺν ἡμῖν). Some of the proposed translations translate the sentence as: „With the faithful thief we cry” (*The Lenten Triodion*, 590). Troparion ends with words: „Remember us, O Savior” (*The Lenten Triodion*, 590).

It is worth mentioning that in many translations the ending of the text looks different, which makes the troparion similar to the others. The Church Slavonic version in the epilogue quotes literally the words of the thief – „еже помяни во Царствии Твоем”, just like English („Remember me in Your kingdom”), French („Sauver, souviens-toi de nous dans ton royaume” (*Triod de Carême*, 2014, 540) or Romanian („Pomeneste-ne intru Împărăția Ta”) (*Slujbele*, 20).

The theme of fear covering the whole world at the moment of crucifixion appears many times in the Good Friday hymnography, for example in the first Apostichos: „The whole of creation was transformed by fear, when it saw Thee, O Christ, hanging upon the Cross. The sun was darkened and the foundations of the earth were shaken; all things suffered with the Creator of all” (*The Lenten Triodion*, 598). This sticherion is repeated also on Vespers, during which the Epitaphio is carried to the center of the church to the adoration of the faithful

7th Troparion

Τὸ χειρόγραφον ἡμῶν, ἐν τῷ Σταυρῷ διέρρηξας Κύριε, καὶ λογισθεὶς ἐν τοῖς νεκροῖς, τὸν ἐκέϊσε τύραννον ἔδησας, ῥυσάμενος ἅπαντας ἐκ δεσμῶν θανάτου τὴν ἀναστάσει σου, δι’ ἧς ἐφωτίσθημεν, φιλόνηρωπε Κύριε, καὶ βοῶμέν σοί.

Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. (*Triōdion Katanyktikón*, 498)

The seventh troparion begins with words: „O Lord, on the Cross Thou hast torn up the record of our sins” (*The Lenten Triodion*, 590). The term „the record of our sins”, in the Greek original „χειρόγραφον” (ср. рукописание) literally meaning “hand writing”, “manuscript”, by which is meant „the list of our sins”, also appears in the troparion of the sixth hour: „O Thou who, on the sixth day and at the sixth hour, didst nail to the cross Adam’s daring sin in Paradise, tear asunder also the handwriting of our sins, O Christ God, and save us” (*The Office of the Sixth Hour*, 3). The word comes from the Epistle of Paul to the Colossians (Col 2:14). Other translations of the Triodion show different variants – English „legal bond”, French „cédule écrite” (*Triod de Carême*, 2014, 540), Romanian „zapisul” (*Slujbele*, 21).

The hymn then refers to the very descent of Christ into the abyss of hell and the Resurrection, drawing the image known from iconography: „numbered among the departed, Thou hast bound fast the ruler of hell, delivering all men from the chains of death by Thy Resurrection” (*The Lenten Triodion*, 590). This is another of the joyful predictions of the upcoming Resurrection present at Good Friday Matins.

8th Troparion

Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ Σταυρῷ, καὶ τοῦ θανάτου λύσας τὴν δύναμιν, καὶ ἐξαλείψας ὡς Θεός, τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον Κύριε, Ληστοῦ τὴν μετάνοιαν, καὶ ἡμῶν παράσχου μόνε φιλόνητο, τοῖς πιστεῖ λατρεύουσι, Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ βοῶσί σοί. Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. (*Triōdion Katanyktikón*, 499)

The eighth troparion does not appear in the Church Slavonic version. It is characteristic only for the Greek tradition. It thematically returns to both the list of sins from the seventh troparion and the thief: „Thou wast lifted up, O Lord, upon the Cross and hast destroyed the power of death; and as God Thou hast blotted out the record of our sins that was against us. Grant to us also the repentance of the thief, O Christ our God who alone lovest mankind, for we worship Thee with faith and cry to Thee: Remember us...” (*The Lenten Triodion*, 590).

9th Troparion (Doxa)

The last two troparions are not directly related to the Passion of Christ. As in the case of the canons, when the last two stanzas (read after the verses “Doxa” and “Kai nun”) are dedicated to the Holy Trinity and the Mother of God, the makarismoi troparions end in the same way.

The penultimate one, read on “Glory ...” (Doxa), has the character of a triadicon praising the mystery of the Holy Trinity:

Τὸν Πατέρα καὶ Υἱόν, καὶ τὸ Πνεῦμα πάντες τὸ ἅγιον, ὁμοφρόνως οἱ πιστοί, δοξολογεῖν ἀξίως εὐξώμεθα,

Μονάδα θεότητος, ἐν τρισὶν ὑπάρχουσιν ὑποστάσεις, ἀσύγχυτον μένουσαν, ἀπλήν, ἀδιαίρετον καὶ ἀπρόσιτον, δι’ ἧς ἐκλυτρούμεθα, τοῦ πυρὸς τῆς κολάσεως. (*Triōdion Katanyktikón*, 499)

The faithful are called to worship the individual persons of the Holy Trinity („Father, Son and Holy Spirit”) “ὁμοφρόνως”, so all together in the same way. The English translation here uses the adverb “rightly”.

There are many dogmatic terms in the text that may cause difficulties in translation. The Greek original says about the monad of Godhead (Divinity), which exist in three persons (hypostasis), while the English translation used the term „o Godhead in three Persons” (*The Lenten Triodion*, 590). Further on, Holy Trinity is defined with epithets with negation (in the tradition of apophatic theology): unconfused, undivided, inaccessible (“whom no man can approach” *The Lenten Triodion*, 590), and also the epithet “simple”.

At the end of the troparion, there are not the words of the thief. There is a thought expressed, that The Holy Trinity saves the lyrical subject (expressed in the plural, meaning praying believers) “from the fire of punishment” (*The Lenten Triodion*, 590), from the torments of hell.

10th Troparion (Kai nun)

The last troparion is dedicated to the Mother of God:

Τὴν Μητέρα σου Χριστέ, τὴν ἐν σαρκὶ ἀσπύρως τεκούσαν σε, καὶ Παρθένον ἀληθῶς, καὶ μετὰ τόκον μείναςαν ἄφθορον, αὐτὴν σοὶ προσάγομεν, εἰς πρεσβίαν Δέσποτα πολυέλεε, πταισμάτων συγχώρησιν, δωρήσασθαι πάντοτε, τοῖς κραυγάζουσι. Μνήσθητι καὶ ἡμῶν Σωτήρ, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. (*Triōdion Katanyktikón*, 499)

The Mother of God is presented in the text as an intercessor between the faithful and God (“we offer The as intercessor Thy Mother”) (*The Lenten Triodion*, 590), who prays for forgiveness of sins to those who cry out the words of the thief “Remember us ...”. The text also expresses the teaching about the eternal virginity of the Mother of God, who gave birth “without seed” and remained a Virgin “inviolable after childbirth” (*The Lenten Triodion*, 590).

The last troparion of makarismoi has a character of theotokion, not a staurotheotokion. The presence of the cross-Marian theme would be fully justified due to the nature of the day. However, the stanza is devoid of the motif of The Mother of God mourning Christ, similar to the theotokions ending the series of antiphons at the same service.

Conclusion

The troparions of blessings discussed in this article occupy a rather inconspicuous place on Holy Friday matins. They seem to perish between the twelve Gospel readings

and the sung antiphons, canons and sticherions. However, they can be considered as a certain anchor point between the faithful's everyday life and the reality of Holy Week. The words "Remember us (me), Lord, in Your Kingdom" are recited or sung by the faithful quite often – at church services and in private prayer. Their presence on Holy

Friday Matins, that is the day on which they were spoken originally, updates the drama on Golgotha.

Moreover, each of the troparions presents in a succinct way an appropriate message related to the meaning of Christ's Passions, presenting suffering and the cross as a sacrifice made for each of the faithful.

Bibliography

- Hrapovickij, A., mitropolit, *Počemu Gospod' Iisus Hristos ne nazывal sebâ Bogom?* [Храповицкий, А., митрополит, *Почему Господь Иисус Христос не называл себя Богом?*]. [online] <https://www.portal-slovo.ru/theology/41692.php>, [24.03.2022].
- Lukašević, A.A., Turilov A.A., Gusejnova Z.M. (2002). *BLAŽENNY*, W: *Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ*, Tom 5 [Лукашевич, А. А., Турилов, А. А., Гусейнова, З. М. (2002). *БЛАЖЕННЫ*, in: *Православная Энциклопедия*, Том 5]. Moscow.
- Matins of Great and Holy Friday*. [online] <https://www.stsymeon.com/files/Printable-Services/Matins-of-Great-and-Holy-Friday.pdf>, [2.04.2022].
- Skaballanovič, M. (2008). *Tolkovuj Tipikon* [Скабалланович, М. (2008). *Толковый Типикон*]. Moskwa.
- Slujbele în zilele de Joi, Vineri și Sâmbătă în Săptămâna Patimilor*. [online] <https://www.teologie.net/data/pdf/sapt-patimi-partea2.pdf>, [10.04.2022].
- The Lenten Triodion translated from the original Greek by mother Mary and archimandrite Kallistos Ware*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, 2002.
- The Office of the Sixth Hour*. [online] https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiEo_O8mOf2AhUXyosKHYZ3CiwQFnOECAQQAQ&url=http%3A%2F%2Fstmaximus.org%2Ffiles%2FDocuments%2FSixthHour.pdf&usg=AOvVaw0YMSbLJxGq9z7ceSikqsO9, [3.04.2022].
- Tolkovaniâ na Byt. 2:10* [Толкования на Быт. 2:10]. [online] <http://bible.optina.ru/old:gen:02:10>, [11.04.2022].
- Triod de Carême*, Chevetogne. (2014).
- Triôdion Katanyktikôn: periéchon ápasan tîn aníkousan autô Akolouthian tīs Agías kai Megálīs Tessarakostīs apó tīs Kyriakīs tou Telónou kai tou Farisaíou méchri tou Agíou kai Megáλου Savnátou* [Τριώδιον Κατανυκτικόν: περιέχον άπασαν την ανήκουσαν αυτό Ακολουθίαν της Αγίας και Μεγάλης Τεσσαρακοστής από της Κυριακής του Τελώνου και του Φαρισαίου μέχρι του Αγίου και Μεγάλου Σαββάτου]. (2010). Athens.

Rozmiar artykułu: 0,6 arkusza wydawniczego

Problemy współczesnej polskiej terminologii prawosławnej wynikające z jej relacji z terminologią cerkiewnosłowiańską*

ks. Marek Ławreszuk

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska
ORCID: 0000-0001-8051-8106
m.lawreszuk@uwb.edu.pl

Rev. Ławreszuk M., *Problems of contemporary Polish Orthodox terminology arising from its relationship with the Church Slavonic terminology*, Elpis, 24 2022: 15-19.

Abstract: Within the framework of the scientific project “Dictionary of Polish Orthodox Terminology”, the research team undertook the task of identifying Church Slavonic equivalents of Polish terms. As a result of the research a number of facts were discovered about the mutual relations between Polish and Church Slavonic terminology. The present article, while first specifying the subject of research, focuses on the presentation of preliminary research conclusions and postulates concerning further work on the systematization of the analyzed terminology.

Streszczenie: W ramach realizowanego projektu naukowego „Słownik polskiej terminologii prawosławnej”, zespół badawczy podjął się zadania wskazania cerkiewnosłowiańskich odpowiedników polskich terminów prawosławnych. W efekcie prowadzonych badań odkryto szereg faktów dotyczących wzajemnych relacji polskiej i cerkiewnosłowiańskiej terminologii. Niniejszy artykuł precyzując na wstępie przedmiot badań, koncentruje się na prezentacji wstępnych wniosków badawczych oraz postulatów dotyczących dalszej pracy nad systematyzacją analizowanej terminologii.

Keywords: orthodoxy, Church Slavonic terminology, Polish Orthodox Church terminology

Słowa kluczowe: prawosławie, terminologia cerkiewnosłowiańska, polska terminologia prawosławna



W ramach realizowanego projektu naukowego „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” zespół badawczy podjął się zadania wskazania cerkiewnosłowiańskich odpowiedników polskich terminów prawosławnych. W efekcie prowadzonych badań odkryto szereg faktów dotyczących wzajemnych relacji polskiej i cerkiewnosłowiańskiej terminologii. Niniejszy artykuł precyzując na wstępie przedmiot badań, koncentruje się na prezentacji wstępnych wniosków badawczych oraz postulatów dotyczących dalszej pracy nad systematyzacją analizowanej terminologii.

1. Przedmiot badań

Niezbędnym wprowadzeniem staje się krótka analiza przedmiotu badań, a mianowicie *polskiej terminologii prawosławnej* oraz *terminologii cerkiewnosłowiańskiej*.

Określenie **poliska terminologia prawosławna** było definiowane przez zespół projektowe wielokrotnie (Czarnecka et al., 2018, 221–222; Ławreszuk, 2018, 159) i powinno być rozumiane jako zbiór terminów (wyrazów i połączeń wyrazowych) dotyczących wiary, moralności,

wszelkich aspektów życia religijnego i organizacji Cerkwi prawosławnej utrwalonych w ogólnym języku polskim (bez względu na ich pochodzenie) oraz terminów zapożyczonych z języka greckiego i cerkiewnosłowiańskiego, wykorzystywanych w polskim prawosławiu. Polska terminologia prawosławna stanowi część terminologii prawosławnej, która przynależy do większego zbioru terminologii chrześcijańskiej, który z kolei stanowi część zbioru terminologii religijnej (Czarnecka, 2019, 69–72).

Terminologia cerkiewnosłowiańska to zbiór terminów (wyrazów i połączeń wyrazowych) zapisanych w języku cerkiewnosłowiańskim. Ze względu na liturgiczne wykorzystanie języka cerkiewnosłowiańskiego przez polskie prawosławie, terminologia ta została ograniczona wyłącznie do języka redakcji ruskiej, określanego także jako *współczesny język cerkiewnosłowiański*, *cerkiewnosłowiański okresu nowożytnego* lub *nowocerkiewnosłowiański* (Kurianowicz, 2020, 131). Język ten różni się w dużym stopniu od języka staro-cerkiewno-słowiańskiego i jednocześnie może być określany jako zreformowana i rozwinięta wersja języka cerkiewnosłowiańskiego XI-XVII w. Język cerkiewnosłowiański okresu nowożytnego ukształtował się w oparciu o język liturgiczny słowiańskich Cerkwi oraz język przekładów drukowanych ksiąg drugiej połowy XVII wieku (Kurianowicz, 2020, 131). Na początku XVII wieku możemy mówić o dwóch ośrodkach kultury

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017-2022, nr projektu 0083/NPRH5/H11/84/2017.

i języka cerkiewnosłowiańskiego ruskiej redakcji – Moskiewie i Kijowie (Mielkow, 2020, 129). Jednak to południowo-zachodnia redakcja zainicjowana przez kijowskich teologów i kontynuowana w Kijowie i Lwowie, w krótkim czasie doprowadziła do: przeniesienia kijowskiej tradycji języka na grunt wielkoruski oraz do wprowadzenia do języka cerkiewnosłowiańskiego ruskiej redakcji nowych opcji języka literackiego „opartego na mowie potocznej” i „zmieniającego charakter interakcji języka kulturalnego z językiem codziennym” (Mielkow, 2020, 129–130).

Niezależnie od istniejących redakcji, język cerkiewnosłowiański nie jest językiem żywym, ale językiem wegetującym (Moszyński, 1984). Do takiej klasyfikacji upoważnia jego funkcjonowanie jako języka liturgicznego.

Terminologia cerkiewnosłowiańska jest więc bezpośrednio związana z określonym językiem i nie jest ograniczona wyłącznie do zbioru tematycznego.

2. Relacje polskiej terminologii prawosławnej i języka cerkiewnosłowiańskiego

Wstępna rejestracja prawosławnej leksyki prowadzona przez zespół badawczy w latach 2017–2019 wykazała, że polska terminologia prawosławna „w znacznej mierze stanowi zapożyczenia z terminologii greckiej i cerkiewnosłowiańskiej” (Makal & Misijuk, 2021, 141). Szczególnie dużo zapożyczeń związanych zauważono w terminologii liturgicznej, w której większość terminów stanowią zapożyczenia lub dosłowne cerkiewnosłowiańskie tłumaczenia (Makal & Misijuk, 2021, 141–142). Język cerkiewnosłowiański stanowiący język liturgiczny polskiego prawosławia kształtował i wciąż kształtuje polską terminologię prawosławną, wykraczając poza dziedzinę prawosławnej liturgiki i przenikając w inne dziedziny (np. prawo kanoniczne, teologię dogmatyczną, teologię moralną, eklezjologię). Tendencja ta wynika z naturalnego dążenia do spójności języka religijnego. Teksty liturgiczne niejednokrotnie odwołują się do kwestii dogmatycznych, opisując np. dogmat trynitarny, przedstawiając poetyckie peryfrazy opisujące chrystologię, mariologię, czy nawet ukazujące strukturę administracyjną Cerkwi lub struktur państwowych (m.in. w hymnografii świętych, w której pojawiają się elementy związane z ich życiem, relacją ze społeczeństwem itd.). Dzięki temu, teksty liturgiczne w języku cerkiewnosłowiańskim propagują nie tylko terminologię religijną, lecz również terminologię wielu innych dziedzin naukowych. W Słowniku cerkiewnosłowiańskim G. Diaczenki (D’áčenko, 2001) możemy więc odnaleźć zarejestrowane hasła geograficzne (κλίμαξ – miasto na południowej granicy Judei i Idiumei, στήδαινον μόρε – Ocean Arktyczny), historyczne (βασιλεύς – król Moabitów, βασιλευσάδης – król asyryjski), polityczne (παλάτιον – dwór cesarski, καγανξ – książę chazarski, στήροπιον – ziemie znajdujące się pod władzą starosty), odnoszące się do świata przyrody (πακνίον – gałąź winorośli, παδάριον – wodospad, στήριον – samica

zwierzęcia) czy świata przekształcanego przez człowieka (πλωζονξ – powóz, wóz, κίφαι – cytra, ούζα – kajdany, ελάγιονξ – sad owocowy lub ogród kwiatowy, στήδαινονξ – astronomia, κλαξξ – miejsce sprzedaży wina, στήτοβιξ – taktwo). Należy więc stwierdzić, że wprowadzając nierelegijną terminologię prawosławne cerkiewnosłowiańskie teksty liturgiczne mogły wpływać na rozwój lokalnego języka. W aspekcie badanej polskiej terminologii prawosławnej oceniono, że wpływ ten był jednak niewielki (Makal & Misijuk, 2021, 142).

3. Terminologia prawosławna a realia współczesności

Potrzeby współczesnej polskiej prawosławnej terminologii związane są z nieustannym rozwojem i przemianami samego języka oraz zmieniających się realiów współczesnego świata. Doktryna chrześcijańska nieustannie ustosunkowuje się do pojawiających się nowych zjawisk społecznych, politycznych czy gospodarczych. W prawosławnej praktyce liturgicznej zawsze odzwierciedlały się nie tylko prawdy ewangeliczne, nauczanie dogmatyczne i moralne, lecz pojawiały się również obrzędy i modlitwy związane z bieżącymi problemami i potrzebami. Cerkiewny trebnik, nazywany również euchologionem, tj. księga nabożeństw na wszelkie potrzeby, stanowi doskonały przykład powiązania praktyki liturgicznej z życiem społecznym. W społeczeństwie agrarnym, żyjącym z uprawy pól i przetwórstwa spożywczego, potrzeby związane z poczuciem troski o ziemię, uprawy czy owoce ludzkiej pracy odzwierciedliły się w praktyce liturgicznej poprzez wprowadzenie dodatkowych modlitw i obrzędów. W kijowskim trebniku św. metropolity Piotra Mohyły znalazły się więc m.in. teksty nabożeństw „obrzęd błogosławieństwa i oczyszczenia wina, oleju, miodu lub innych napojów lub pokarmu, zanieczyszczonych przez zwierzęta”, „obrzęd nasadzenia winnicy dokonywanego z modlitwą i błogosławieństwem”, „obrzęd błogosławieństwa owoców winorośli w dzień święta Przemienienia Pańskiego”, „obrzęd błogosławieństwa zasiewów”, „obrzęd błogosławieństwa stada owiec lub innych zwierząt” czy „obrzęd błogosławieństwa soli” (Mohyla, 1996, 6). Aktualne oczekiwania społeczeństwa odzwierciedliły się również w sferze troski duszpasterskiej o bezpieczeństwo i dobrobyt gospodarstw domowych. Księga obrzędów była m.in. uzupełniona o modlitwy związane z „błogosławieństwem na rozpoczęcie budowy domu”, „błogosławieństwem przed rozpoczęciem kopania nowej studni”, „błogosławieństwem i oczyszczeniem studni, w której odnaleziono coś szkodliwego”, „błogosławieństwem nowego pieca chlebowego” (Mohyla, 1996, 6–7). Potrzeby wynikające z życia ekonomicznego wspólnoty wyrażały się zaś w obrzędach związanych z błogosławieństwem podróżników, którzy wyruszyli na szlaki handlowe, błogosławieństwem wozów handlowych, oświeceniem narzędzi ludzkiej pracy czy modlitwą przed rozpoczęciem wymiany handlowej (Mohyla, 1996, 7). Stare praktyki liturgiczne wskazują również na

uwzględnienie sytuacji politycznej i militarnej, co znalazło odzwierciedlenie w obrzędach błogosławieństwa wojsk, sztandarów i broni (Mohyla, 1996, 7).

Świadomość nieustannych zmian społecznych w oczywisty sposób wskazuje, że również współczesna działalność duszpasterska musi uwzględniać aktualne potrzeby. Polska terminologia prawosławna nie może jednak w obliczu tych nowych zjawisk opierać się na dziedzictwie terminologii cerkiewnosłowiańskiej. Wegetatywny stan języka cerkiewnosłowiańskiego nie pozwala bowiem na odnalezienie ekwiwalentów współczesnych terminów z dziedziny życia społecznego, gospodarczego czy politycznego. Stąd współczesna terminologia prawosławna w tych aspektach opiera się przede wszystkim na żywym i obecnym we wspólnocie języku, tzn. języku narodowym. Ewentualne poszukiwania ekwiwalentów w polskich realiach mogą być jeszcze skierowane w kierunku języka greckiego, który w przeciwieństwie do cerkiewnosłowiańskiego jest językiem żywym. Oba te języki stanowią historyczne źródło polskiej terminologii prawosławnej. Nie mniej jednak, poszukiwania współczesnych ekwiwalentów uzupełniających polską terminologię prawosławną wydają się, w pierwszej kolejności, wykorzystywać aktualną, żywą i powszechnie rozumianą terminologię polską.

Przeźrenie nowej terminologii jest niezwykle obszerne, albowiem dotyka wszelkich gałęzi współczesnego życia. W nowych opracowaniach liturgicznych, kanonicznych czy wytycznych duszpasterskich Cerkiew prawosławna:

- porusza zagadnienia doktrynalne (m.in. kwestie relacji teologii i współczesnych koncepcji politycznych, ekonomicznych, społecznych, np. ocena totalitaryzmów, idei politycznych, relacji jednostki w aspekcie globalizacji) (Kowalska-Stus, 2010);
- porównuje współczesne zagadnienia moralne (m.in. kwestie bioetyczne, etykę biznesu, pytania o etykę sztucznej inteligencji czy etykę współczesnych relacji za pośrednictwem Internetu) (Lekkas, 2019);
- ustosunkowuje się do zagadnień społecznych, ekonomicznych i naukowych (Nellist 2021);
- uwzględnia osiągnięcia naukowe i zunifikowaną terminologię specjalistyczną (Puhalo, 2013; Puhalo, 2007).

Brak adekwatnej terminologii uwzględniającej realność współczesnego świata nie pozwalałaby na interakcję i uniemożliwiała dialog. Zbliżenie prawosławnego światopoglądu ze współczesnymi zagadnieniami stojącymi przed człowiekiem, lub przed ludzkością, opiera się w pierwszej kolejności na odnalezieniu wspólnego języka. Po przyjęciu jednoznacznie zrozumiałej terminologii okazuje się, że „nie ma konfliktu między Prawosławiem a współczesną nauką, i że nie istnieje jakaś organiczna relacja między Prawosławiem a ultrakonserwatywnym ośrodkiem nazywanym często «chrześcijańską prawicą»” (Puhalo, 2007, 3).

Arcybiskup Lazar Puhalo, analizując relację wiary chrześcijańskiej i rozwojem współczesnej nauki, stwier-

dza jednoznacznie, że brak oceny lub ustosunkowania się Cerkwi do realności doczesnej, uniemożliwiający jakąkolwiek moralną ocenę współczesnych zagadnień jest „ignorancją” i sprowadzeniem teologii i eklezjologii do poziomu konserwatywnego średniowiecza (Puhalo, 2007, 3-5).

Polska terminologia prawosławna na poziomie teologiczno-dyskursywnym wprowadza i wykorzystuje terminologię specjalistyczną. Dowodem tej relacji są opracowania z zakresu bioetyki (uwzględniającej transplantologię, eutanazję, wykorzystywanie komórek macierzystych, kremację), informatyki (sieci neuronowe, modele uczenia maszynowego, cyberbezpieczeństwo), fizyki (fizyka kwantowa, rozwój wiedzy o cząsteczkach elementarnych, mikrofizyka), filozofii (antropologia, hedonizm, konsumpcjonizm, redukcjonizm), politologii i nauk społecznych (ustroje polityczne, normy społeczne). Terminologia ta uwidacznia się w szeregu współczesnych publikacji, wśród których jako przykłady możemy przywołać oficjalne dokumenty Świętego i Wielkiego Soboru Prawosławnego (Betlejo, 2017, 50-75), publikacje z zakresu bioetyki ks. Artura Aleksiejuka (Aleksiejuk, 2014) czy prace prof. Krzysztofa Leśniewskiego z zakresu antropologii (Leśniewski, 2015; Leśniewski, 2019).

4. Wnioski badawcze projektu *Słownik polskiej terminologii prawosławnej związane z odpowiednikami cerkiewnosłowiańskimi*

Realizacja projektu badawczego pozwoliła członkom zespołu ukazać na trzy główne problemy związane ze wzajemną relacją polskiej terminologii prawosławnej z terminologią cerkiewnosłowiańską.

Pierwszy problem wynika z zależności polskiej terminologii prawosławnej od terminologii cerkiewnosłowiańskiej. Wszelkie braki w oryginalnej terminologii zakłócają zależność, zmuszając do poszukiwań wzorców w języku greckim, łacińskim lub stworzeniu autorskiego terminu w języku polskim.

Drugi problem kryje się w specjalizacji języka cerkiewnosłowiańskiego. Wbrew rejestrowanym nazwom geograficznym, historycznym i kulturowym, jest to przede wszystkim język sakralny. Dominuje w nim terminologia liturgiczna. Kwerenda wykazała znaczące braki terminologiczne z określonych dziedzin życia (Makal & Misijuk, 2021, 142). Publikowana w języku cerkiewnosłowiańskim literatura koncentrowała się zasadniczo na tekstach religijnych, częściowo na przekładach dzieł patrystycznych, rzadziej na kronikach historycznych, pomijając opracowania naukowe z takich dziedzin jak matematyka, fizyka czy astronomia.

Nawet koncentrując się na najbardziej bogatym zbiorze cerkiewnosłowiańskiej terminologii sakralnej, możemy zaobserwować duże braki, związane m.in. z niekompletno-

ścią przekładów dzieł związanych z historią Kościoła. Stąd język cerkiewnosłowiański nie zarejestrował terminów związanych „z historią wczesnego chrześcijaństwa i okresu soborów powszechnych” (Makal & Misijuk, 2021, 142). Nie rejestruje więc nazw poszczególnych herezji okresu Kościoła niepodzielonego, ich przedstawicieli, szeregu norm prawnych funkcjonujących w prawie Imperium Rzymskiego lub Bizancjum.

Trzeci problem dotyczy historyczności języka cerkiewnosłowiańskiego, który nie jest językiem żywym, lecz jak charakteryzuje go Keipert, pozostaje „językiem bez narodu” (Keipert, 2014). W zbiorze języka cerkiewnosłowiańskiego brakuje terminów współczesnych, definiujących aktualne zjawiska, odnoszące się do współczesnych wydarzeń itd. Braki terminologiczne wpływają na wzajemną relację języka cerkiewnosłowiańskiego i polskiej terminologii prawosławnej. Metoda zapożyczeń, stosowana wcześniej do kształtowania polskiej terminologii nie spełnia swojej funkcji. Przy braku odpowiedników cerkiewnosłowiańskich polska terminologia prawosławna zmuszona jest kierować się w stronę greckich źródeł, lub wypracować własną, samodzielną terminologię. Opracowanie własnej terminologii wydaje się najbardziej właściwym postulatem. Z drugiej strony, może ona doprowadzić do wewnętrznej niespójności terminologicznej. Z perspektywy prowadzonych badań należy wskazać, że obawa przed niespójnością i wewnętrznym zróżnicowaniem jest uzasadniona i jednocześnie nieunikniona. Zespół badawczy pracujący nad polską terminologią prawosławną wyznaczył trzy języki, które posłużyły za bazę poszukiwań odpowiedników i wzajemnych zależności. Obok źródłowych języków greckiego i cerkiewnosłowiańskiego do grupy tej przypisano język angielski. Właśnie na podstawie tego żywego i współczesnego języka wskazano, że terminologia religijna, wykorzystując historyczne źródła, może i powinna wypracować własną terminologię, która z jednej strony zachowa wielowiekowe dziedzictwo kulturowo-religijne, a z drugiej umożliwi adekwatny rozwój, uwzględniający wszystkie sfery życia wspólnoty religijnej.

5. Postulaty badawcze

Pracując nad systematyzacją polskiej terminologii prawosławnej należy uwzględnić wciąż zmieniające się uwarunkowania zewnętrzne. Wspólnota chrześcijańska, zachowując wierność misji chrystianizacyjnej i ewangelizacyjnej, musi odpowiadać na pytania współczesności, tym samym uwzględniając współczesną terminologię i żywy język społeczeństwa. W aspekcie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oznacza to konieczność uwzględnienia języka polskiego w dyskursie teologicznym, etycznym, historycznym i społecznym. Ponieważ prawosławna liturgia, rozumiana jako życie liturgiczne wspólnoty i ogół praktyk modlitewnych nigdy nie była oderwana od teologii i nauczania Cerkwi, również i ona musi odzwierciedlać współczesne realia świata.

O ile prawosławna teologia w Polsce adaptuje współczesną terminologię i prowadzi teologiczny dialog w języku polskim, o tyle prawosławna obrzędowość, opierając się na języku cerkiewnosłowiańskim lub wykorzystując polską prawosławną terminologię opartą wyłącznie na relacjach z terminologią cerkiewnosłowiańską, nie zauważa i nie ustosunkowuje się do wielu współcześnie istniejących zagadnień.

Najlepszym przykładem, który odzwierciedla epokową przepaść między terminologią prawosławnej obrzędowości a współczesnym życiem wspólnot prawosławnych, są nabożeństwa intencyjne skierowane do określonych grup społecznych. Współczesny prawosławny trebnik odpowiada potrzebom społeczeństwa agrarnego, całkowicie ignorując potrzeby społeczności miast. Poruszając kwestie życia społecznego i pracy zawodowej i związanych z nimi próśb skierowanych do Boga, zauważamy koncentrację na następujących tematach: kwestiach bezpieczeństwa (np. modlitwy za ojczyznę, za wojsko, za władze zwierzchnie), codziennej pracy rolników (np. modlitwy i błogosławieństwa pól, ulari, studni, budynków gospodarczych, trzody, plonów). W oficjalnie przyjętych i powszechnie wykorzystywanych prawosławnych tekstach liturgicznych nie odnajdziemy modlitw i obrzędów związanych z problemami współczesnych członków Cerkwi: kwestiami bioetycznymi (np. modlitwy za dawcę przed transplantacją, dziękczynnej modlitwy pacjenta po transplantacji, modlitw związanych z chorobami cywilizacyjnymi), kwestiami społecznymi wynikającymi z życia i pracy (np. modlitwy przed rozmową kwalifikacyjną, egzaminem podwyższającym kwalifikacje zawodowe, podjęciem nowej pracy, przeprowadzką do innego miasta lub kraju, rozpoczęciem nowego projektu badawczego, czy poświęceniem urządzeń i wyposażenia pracowni, laboratorium, sklepu, błogosławieństwem cyfrowych narzędzi pracy itd.). W aktualnej sytuacji zauważalna jest co prawda adaptacja klasycznych tekstów liturgicznych na potrzeby współczesnych potrzeb, jednak najczęściej są to pojedyncze przypadki, które nie uzyskują statutu powszechnie obowiązujących tekstów w obrębie całej Cerkwi lokalnej. Dobrym przykładem rozpoczęcia pracy nad adaptacją praktyki liturgicznej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego do współczesnych potrzeb są teksty modlitw „na różne potrzeby” oraz propozycja tekstu „obrzędu pogrzebu nieochrzczonego zmarłego dziecka wierzących rodziców”, opublikowane w „Roczniku prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej” (Kostiuczuk, 2019, 62-64; Ławreszuk, 2019, 41-47).

Ponieważ chrześcijańska kerygma nie może istnieć w oderwaniu od współczesnego człowieka, albowiem to on jest celem głoszenia słów Dobrej Nowiny i tym, którego Cerkiew winna prowadzić na drodze do Królestwa Niebiańskiego, Cerkiew musi głosić swoje nauczanie wykorzystując język i terminy, które współczesny człowiek będzie w stanie zrozumieć.

W aspekcie kontynuacji badań naukowych i określaniu kolejnych planów badawczych istotnym stają się więc następujące działania:

- nieustanna systematyzacja polskiej terminologii prawosławnej uwzględniająca wprowadzanie nowych terminów z terminologii ogólnej i terminologii specjalistycznych;
- tworzenie przekładów tekstów liturgicznych z języka cerkiewnosłowiańskiego na współczesny język polski;
- adaptacja już istniejących polskich tekstów liturgicznych poprzez wykorzystanie współczesnej polskiej terminologii.

Zakończenie

Niniejsza analiza problemów współczesnej terminologii prawosławnej ujawnia rozbieżność między terminologią teologii akademickiej a terminologią liturgiki i obrzędowości oraz braki terminologiczne wynikające z wykorzystywania wyłącznie terminologii cerkiewnosłowiańskiej. Celem wskazanych wyżej postulatów badawczych jest przede wszystkim zniwelowanie rozbieżności i zwiększenie funkcjonalności i skali oddziaływania polskiej terminologii prawosławnej.

Bibliografia

- Aleksiejuk, A. (2014). Prawosławie i bioetyka. W *Polska Akademia Umiejętności. Prace Komisji Kultury Słowian PAU*. tom X. 133-140.
- Betlejkó, J. (2017). Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne [Ecumenical Studies and Documents]*. 33(1). 50-73.
- Czarnecka, K. (2019). Słownik polskiej terminologii prawosławnej - potrzeby i koncepcja. *Naukowyj Wisnyk Czerniweckoho Nacionalnoho Uniwersytetu. Pomano- Słowjańskij Dyskurs, Zbirnyk Nauk*. 22. 69-73.
- Czarnecka, K., Ławreszuk, M., & Przyczyna, W. (2018). „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” – struktura artykułu hasłowego. *Elpis*. 20. 221-230. <https://doi.org/10.15290/elpis.2018.20.24>.
- D'áčenko, G. (2001). *Polnyj cerkovno-slavánskiy slovar'*.
- Keipert, H. (2014). Kirchenslavisch-Begriffe. W *Die slavischen Sprachen. Ein internationales Handbuch zu ihrer Struktur, ihrer Geschichte und ihrer Erforschung*. 1212-1252.
- Kostiuczuk, J., abp. (2019). Modlitwy na różne potrzeby. W *Rocznik prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej*. Białystok. 62-64.
- Kowalska-Stus, H. (2010). Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec totalitaryzmu. W *Totalitaryzmy XX wieku : idee, instytucje, interpretacje*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. 149-162.
- Kurianowicz, M. (2020). Cerkiewnosłowiańska wersja Słownika polskiej terminologii prawosławnej. Zasady graficzne -ortograficzne. *Linguodidactica*. 24. 129-139. <https://doi.org/10.15290/lingdid.2020.24.10>.
- Lekkas, G. (2019). *Artificial intelligence and an applied ethics. But what kind of ethics?* Representation of the Church of Greece to the European Union: [online] <http://www.regue.eu/en/news/245-2019/666-artificial-intelligence-and-an-applied-ethics-but-what-kind-of-ethics>, [12.05.2022].
- Kostiuczuk, J., abp. (2019). Modlitwy na różne potrzeby. W *Rocznik prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej*. Białystok. 62-64.
- Leśniewski, K. (2015). *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?...: podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*. Lublin.
- Leśniewski, K. (2019). Kwestia prokreacji w prawosławiu. *Studia Oecumenica*. 19. 179-192. <https://doi.org/10.25167/so.1124>.
- Ławreszuk, M. (2019). Pogrzeb nieochrzczonych dzieci. W *Rocznik prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej*. Białystok. 38-47.
- Ławreszuk, M. (2018). Polska terminologia prawosławna – analiza stanu obecnego. *Elpis*. 20. 159-163. <https://doi.org/10.15290/elpis.2018.20.17>.
- Makal, G., & Misijuk, W. (2021). Zarys problematyki obcojęzycznych odpowiedników wyrazów hasłowych Słownika polskiej terminologii prawosławnej. *Elpis*. 23. 141-145. <https://doi.org/10.15290/elpis.2021.23.17>.
- Mielkó, A. (2020). Język staro-cerkiewno-słowiański w Kościele i kulturze narodów słowiańskich. *Language-Culture -Politics*. 1. 119-132.
- Mohyla, P. (1996). *Trebnik mitropolita Petra Mogily. Tom 2*. Informacyjno-vidavničij centr Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi.
- Moszyński, L. (1984). *Wstęp do filologii słowiańskiej*.
- Nellist, Ch. (ed.) (2021). *Climate Crisis and Creation Care: Historical Perspectives, Ecological Integrity and Justice*. Cambridge Scholars Publishing.
- Puhalo, L. (2007). *The Evidence Of Things Not Seen: Orthodox and Modern Physics*. Synaxis Press.
- Puhalo, L. (2013). *Physics and Orthodoxy (Physics and Eastern Christian Theology)*. W: Runehov, A.L.C., Oviedo, L. (eds). *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_874.

Miejsce Świętego Ducha w prawosławnej tradycji liturgicznej

ks. Adam Magruk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie (Wydział Teologiczny), Polska

ORCID: 0000-0001-9468-624X

admagruk@wp.pl

rev. A. Magruk, *The place of the Holy Spirit in the Orthodox liturgical tradition*, Elpis, 24 2022: 21-28.

Abstract: The following article analyzes the place occupied by the Third Person of the Holy Trinity in selected aspects of the liturgical life of the Orthodox Church. The content of services and specific days of the church calendar, the memory of saints and great holidays, in which the role and saving action of the Holy Spirit were particularly emphasized, were analyzed.

Streszczenie: Poniższy artykuł dotyczy analizy miejsca, jakie zajmuje Trzecia Osoba Świętej Trójcy w wybranych aspektach życia liturgicznego Cerkwi prawosławnej. Analizie poddana została treść nabożeństw oraz konkretnych dni kościelnego kalendarza, pamięci świętych oraz wielkich świąt, w których w sposób szczególnie zaakcentowana została rola i zbawcze działanie Świętego Ducha.

Keywords: Holy Spirit, service, Orthodoxy, Pentecost, feast

Słowa kluczowe: Święty Duch, nabożeństwo, prawosławie, Pięćdziesiątnica, święto



Wstęp

Treść poniższego artykułu można byłoby w zasadzie zamknąć w następujących słowach: wszystko, co dokonuje się w świątyni, sprawuje Święty Duch. Pneumatologiczne doświadczenie Cerkwi wyraża się przede wszystkim w nabożeństwach oraz konkretnych dniach kalendarza cerkiewnego.

Poniższy artykuł będzie próbą ukazania na wyjątkowe miejsce, jakie zajmuje Trzecia Osoba Świętej Trójcy w wybranych aspektach życia liturgicznego Cerkwi prawosławnej.

Święty Duch w wybranych nabożeństwach

Nieodłącznym elementem niemal każdego cerkiewnego nabożeństwa jest rozpoczynająca je modlitwa skierowana do Świętego Ducha o tytule: „Królu Niebieski”¹. O jej znaczeniu i sile świadczy chociażby fakt, iż przewidują ją wszystkie księgi liturgiczne, począwszy od najmniejszych objętościowo modlitewników, a skończywszy na wielotomowych tekstach. Zacerpnięta ona została z wieczerni oraz jutrzni święta Pięćdziesiątnicy, gdzie stanowi tzw. sticherę² (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/>

¹ Wyjątek stanowi okres paschalny, podczas którego wspomnianą modlitwę zastępuje trzykrotnie odmawiany troparion Paschy.

² Chodzi o następujące teksty: trzecią sticherę na stichownie podczas Wielkiej wieczerni, sticherę po Ewangelii na jutrzni oraz sticherę na „Chwała i teraz” również w trakcie jutrzni.

iodion-09-tydzien-viii.pdf, [06.07.2022]). Trzecia Boska Hipostaza określana jest w niej „Pocieszycielem”, „Duchem Prawdy”, „wszędzie istniejącym”, „wszystko napełniającym”, „Skarbnicą dóbr” oraz „Dawcą Życia”. To właśnie Paraklet uczy, jak należy się modlić, o co i jak prosić. To Jego wierni proszą, „aby wyrwał z ludzkich serc gnieźdzącą się w nich złość, czyniąc ich godnymi stania przed Bogiem” (Μάρκου Εφέσου, PG 160, 116). Bez Jego pomocy każde dzieło, a zwłaszcza to duchowe, modlitewne, skazane będzie na niepowodzenie. Apostoł Paweł w Liście do Rzymian zauważa: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przychodzi się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (8, 26).

Tuż po zakończeniu wezwania „Królu Niebieski” najczęściej imię Świętego Ducha jako współistotnego (gr. *ομοούσιος*), współpanującego (gr. *συνάναρχος*), Któremu przynależy wszelka chwała i cześć na równi z Ojcem i Synem, opiewane jest wraz z pozostałymi Boskimi Osobami w tzw. Trysagionie, oraz modlitwie „Najświętsza Trójco”, w których wychwalany jest jako „Nieśmiertelny”, „Święty” oraz „będący w mocy nawiedzić i uzdrowić niemoce ludzkie”. Wspomniane modlitwy przeplatają się doksologią „Chwała Ojcu i Synowi i Świętemu Duchowi (...). Ta ostatnia, najczęściej wybrzmiewa z ust lektora oraz chóru nie tylko na początku ale i w trakcie wszystkich nabożeństw³. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku tzw. ekfonezy (cs. *возглас*), wygłaszanej przez kapłana. Za-

³ W języku cerkiewnosłowiańskim wszystkie te modlitwy określane są pojęciem *полного начала* – „Pełnego początku”, w domyśle nabożeństwa.

wsze nosi ona znamiona trynitarnej, ponieważ wieńczy je wychwalanie Trójcy, w którym obowiązkowo wymienia się także Świętego Ducha.

Tradycja prawosławna wylicza siedem nabożeństw cyklu dobowego. Są to kolejno: wieczernia (gr. *Εσπερινός*), powieczrze (gr. *Απόδειπνον*), nabożeństwo o północy (gr. *Μεσονυκτικόν*), jutrznia (gr. *Ορθρος*), pierwsza godzina (gr. *Πρώτη Ώρα*), trzecia godzina (gr. *Τρίτη Ώρα*), szósta godzina (gr. *Εκτη Ώρα*), dziewiąta godzina (gr. *Ενάτη Ώρα*). Zdaniem świętego Symeona Tessalonickiego liczba ta odnosi się do tylu samych darów Świętego Ducha, owocem działania Którego jest również każde modlitewne wezwanie w ciągu dnia (*Συμμεών Θεσσαλονίκης*, PG 155, 549).

Spośród wyżej wymienionych na szczególną uwagę zasługują wieczernia połączona z jutrnią oraz trzecia godzina. W pierwszym przypadku chodzi o tzw. „Całonocne czuwanie”. Po początkowej aklamacji prezbitera: „Niech będzie błogosławiony Bóg nasz, w każdym czasie, teraz i zawsze i na wieki wieków”, śpiewany jest psalm 103: „Błogosław duszo moja Pana”. Wybór tego właśnie fragmentu starotestamentowej księgi autorstwa proroka Dawida nie jest przypadkowy. Mowa w nim bowiem o powołaniu do istnienia świata i pięknie wszelkiego stworzenia: niebie, ziemi, zwierzętach oraz człowieku. Wszystko zawdzięcza swój byt Bogu, wielbi Go i wysławia za wszystkie dobrodziejstwa. „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś, ziemia jest pełna Twych stworzeń, zwierząt wielkich i małych. Niech chwała Pana trwa na wieki: niech Pan się raduje z dzieł Swoich” (Ps 103, 24-25, 35) (Bondaruk, 1987). W trakcie jego recytacji kapłan dokonuje okadzenia całej świątyni. Dym wydobywający się wówczas z kadzielnicy to symbol Świętego Ducha, Który unosił się nad wodami (Skaballanovič, 2017), o czym zaświadczały pierwsze wersety Księgi Rodzaju (1, 1-2). Nie należy wykluczyć, że to właśnie ten liturgiczny moment stał się inspiracją do powstania samodzielnej modlitwy „na błogosławieństwo kadzielnicy”, którą duchowny odmawia każdorazowo przed rozpoczęciem okadzania świątyni, w zależności od wymogów księgi Typikonu. Brzmi ona następująco: „Kadzidło ofiarujemy Tobie, Chryste Boże nasz, jako miłą wonność duchową; przyjąwszy je na Twój nadniebiański ołtarz, ześlij nam łaskę Najświętszego Twojego Ducha” (Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma, 2001, s. 27).

Integralną częścią niedzielnej, a także świątecznej jutrzni są tzw. antyfony. Kończą się one prostym w przekazie, lecz głębokim i dogmatycznym zarazem wykładem dotyczącym Osoby Parakleta. Oto kilka przykładów: „Duch Święty króluje, uświęca i podtrzymuje stworzenie, jest bowiem Bogiem współistotnym Ojcu i Słowu” (*Ton 2. W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-03-ton-2.pdf>, [06.07.2022]). „W Duchu Świętym wszelkie bogactwo chwały, od Niego łaska i Życie dla wszystkich stworzeń, z Ojcem jest bowiem wywyższany i ze Słowem” (*Ton 3. W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-04-ton-3.pdf>, [06.07.2022]). „Święty Duch

jest wszelką zbawczą przyczyną, jeśli bowiem On godnie technie komuś, szybko podniesie myśli, rozwinie, porwie z ziemi i postawi na wysokościach” (*Ton 6. W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-14-ton-6.pdf>, [06.07.2022]).

Kolejnym nabożeństwem, w centrum przekazu którego znajduje się Trzecia Osoba Świętej Trójcy jest trzecia godzina. Jej przewodnim motywem jest błaganie do Tego, Który o tej właśnie porze dnia w dniu Pięćdziesiątnicy, pod postacią ognistych języków zesłał Swego Najświętszego Ducha na zgromadzonych w wieczerniku apostołów (Dz 2, 1-15), aby nie odbierał Go modlącym się do Niego, ale jako Dobry ich odnowił (*Trzecia Godzina*, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-05-tercja.pdf>, [06.07.2022]). Ten pneumatologiczny kontekst podkreślają dobitnie czytane wtedy, obok 16 i 24, 50 psalmy. W ostatnim z wymienionych padają takie oto charakterystyczne słowa: „Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i Ducha Twojego Świętego nie odbieraj mi!” (Ps 50, 12-13) (Magruk, 2016).

Działanie Króla Niebios niepodważalnie uwidacznia się również w misteriach Kościoła. Każdy – bez wyjątku – sakrament zakłada tzw. epiklezę, czyli przywoływanie go przez niego Świętego Ducha, Który czyni go: świętym, aktualnym i niepowtarzalnym, zaś uczestniczącego w nim człowieka: odrodzonym, przemienionym, oczyszczonym, silnym oraz zdolnym do owocnej komunii z Bogiem i innymi ludźmi. Prawda ta w sposób wyjątkowy objawia się w misterium misteriów Świętej Eucharystii, które słynny bizantyjski teolog z XIV w. święty Mikołaj Kabasilas określa: „zstąpieniem Świętego Ducha, gdyż nie zszedł On tylko jeden raz, po czym nas opuścił, ale jest i będzie z nami już do końca (...). To On sprawuje wszystkie sakramenty, posługując się przy tym ręką i językiem kapłana” (Νικολάου Καβάσιλα, PG 150, 428).

Każda Boska Liturgia to w pełni rzeczywiste doświadczenie na nowo: Zwiastowania, jak i Mistycznej Wieczerzy. Kościół w sposób symboliczny „staje się Bogurodzicą”, na którą zstępuje Poczyszczyciel, przemieniający jego Czcigodne Dary – chleb i wino w Chrystusowe Ciało i Krew. W jego łonie w sposób mistyczny i realny dochodzi do „poczęcia i narodzin” Bożego Logosu, Który przynosi Siebie w ofierze za żywot świata (Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma, 2001, s. 19). Liturgiczne nabożeństwo to także każdego dnia powtarzająca się eucharystyczna Pięćdziesiątница (Ιερομ. Γρηγορίου, 2006). Duch Święty nie tylko dokonuje uświęcenia przedłożonych na ołtarzu darów ofiarnych. Dotyczy to również zgromadzonej wspólnoty wierzących, aby przystępując do jednego kielicha mogła otrzymać życie wieczne (Karabinov, 1908). Co istotne, Eucharystię, określa się m.in. terminami „światło” oraz „ogień”, a to oznacza, że przeżywa się ją pod tą samą postacią, pod którą objawia się właśnie Święty Duch. Kościół prawosławny traktuje przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusowych za „komunię Ducha Świętego” (Paprocki, 2012), Który jest warunkiem i mocą Eucharystii (Paprocki, 2012). W jednym z tekstów recytowanych pod tuż koniec Liturgii powiedziane jest bowiem: „Widzieliśmy Światłość

prawdziwą, przyjęliśmy Ducha Niebieskiego, odnaleźliśmy wiarę prawdziwą, przeto kłaniamy się Trójcy niepodzielnej, Ona bowiem nas zbawiła” (Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma, 2001, s. 104-105)⁴. Należy pamiętać jednak, że eucharystyczna jedność w Chrystusie i Duchu Świętym nie powoduje w sposób magiczny przemiany człowieka, lecz uzdalnia mocą Pocieszyciela do realnego i owocnego uczestnictwa w wielkiej tajemnicy zmartwychwstałego Syna Bożego (Paprocki, 2012). Nie bez znaczenia jest także fakt, że cała prawosławna Liturgia posiada głębokie trynitarnie nacechowanie i jest zwrócona do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ojciec jest bowiem źródłem wszystkiego, zaś każdy, kto widzi Syna, „widzi także Ojca” (J 14, 9). Również centralny moment modlitwy eucharystycznej nie jest skierowany do Chrystusa, ale przez (gr. *δια*) Jezusa do Ojca. Można zatem stwierdzić, że gdzie modli się pełnia Kościoła, tam modli się Chrystus. Modlitwa ta dokonuje się zawsze w Duchu Świętym (gr. *εν Πνεύματι Αγίο*) (Paprocki, 2012).

Ponadto nie należy zapominać, że to właśnie Święty Duch uświęca wodę chrzcielną swoją „mocą, działaniem i zstąpieniem” (*Obrzęd świętego chrztu i bierzmowania*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf>, [06.07.2022]), tę, która prowadzi do „odrodzenia, odpuszczenia grzechów i jednocześnie jest szatą nieśmiertelności” (*Obrzęd świętego chrztu i bierzmowania*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf>, [06.07.2022]). Pocieszyciel posyła Swoje błogosławieństwo na olej, którym namaszczeni jest katechumen tuż przed sakramentalnym zanurzeniem w wodzie. Jawi się ono „namaszczeniem niezniszczalności, orężem prawdy, odnowieniem duszy i ciała, odpędzeniem wszelkiego ataku diabelskiego, uleczeniem wszelkich słabości” (*Obrzęd świętego chrztu i bierzmowania*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf>, [06.07.2022]). W sprawowanym bezpośrednio po misterium chrztu bierzmowaniu kapłan odczytuje m.in. modlitwę, w której wznosi prośbę, aby Stwórca darował nowo ochrzczoneму „pieczęć daru świętego i wszechobecnego Ducha (...), zachował w Swym uświęceniu, umocnił w wierze prawosławnej (...) i przez zbawienną bojaźń w czystości i w prawdzie zachował jego duszę” (*Obrzęd świętego chrztu i bierzmowania*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf>, [06.07.2022]). Wierny namaszczeni jest św. mirrą na czole, oczach, nozdrzach, ustach, uszach, piersiach, rękach i nogach. Duchowny podczas tego aktu wypowiada znamienne słowa „Pieczęć daru Ducha Świętego”. Od tego momentu umiera on dla grzechu, stając się własnością Ducha Świętego (1 P 2, 9-10) i żołnierzem Chrystusowym. Tym samym bierzmowanie to zobowiązanie do życia w świętości i czystości. „Duch Święty uświęca umysł, uczucia, pragnienia, uczynki. Jest

to dar uświęcenia i umocnienia sił duchowych” – stwierdza ks. Konstanty Bondaruk (1987). W tym kontekście św. Jan z Damaszku naucza: „Duch odnawia w nas Boży obraz i podobieństwo, a woda dzięki łasce Ducha oczyszcza ciało z grzechu i uwalnia od zniszczenia. Woda wyobraża sobą śmierć, Duch zaś udziela zadatku życia” (Św. Jan Damasceński, 1969). Bierzmowanie to doświadczenie zstąpienia tego samego Świętego Ducha, Który w postaci ognistych języków zstąpił na apostołów, zaś teraz niewidzialnie, nie mniej realnie i z nie mniejszą mocą schodzi na nowo ochrzczonego, czyniąc go członkiem królewskiego kapłaństwa Zbawiciela (Ware, 2002).

Słabość ludzkiej natury nie zawsze jednak pozwala zachować nienaruszoną duchową czystość bieli koszuli chrzcielnej. Z pomocą jej oczyszczenia spieszy misterium spowiedzi. Nie przypadkowo św. Symeon z Tesaloniki odważa się je określić wręcz „drugim chrztem” (Συμεών Θεσσαλονίκης, PG 155, 469). Trzecia Hipostaza – zgodnie z zapowiedzią Zbawiciela – za pośrednictwem kapłana uwalnia bądź też zatrzymuje ludzkie grzechy (Por. J 20, 20-23). Warto w tym miejscu wspomnieć, że Święty Duch, Który nie tylko napęłnia bogactwem Swojej łaski „chrzcielny” olej. Ta sama substancja używana jest również podczas sakramentu chorych (cs. *Соборование*), w trakcie którego Kościół prosi Parakleta nie tylko o to, aby pobłogosławił go Swoją mocą, działaniem i zstąpieniem, ale i nawiedził uzdrawiającą łaską cierpiącego człowieka, „wybawiając go z jego grzechów ku odziedziczeniu królestwa niebieskiego” (*Obrzęd świętego oleju, sprawowany przez siedmiu kapłanów, zgromadzonych w świątyni lub w domu*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzed_oleju.pdf, [06.07.2022]). „Pneumatoforyczna siódemka” uwidacznia się w tym rycie nadzwyczaj wyjątkowo. Jego porządek wymaga m.in. uczestniczenia w nim symbolicznej liczby siedmiu kapłanów oraz takiej samej ilości zapalonych świec. Czytanych jest wówczas siedem fragmentów lekcji apostołskich oraz ewangelicznych, po zakończeniu lektury których owładnięty chorobą wierny namaszczeni jest każdorazowo błogosławionym olejem zmieszany z winem.

Podczas misterium małżeństwa z kolei, wspólnota wiernych wznosi błagania o to, aby narzeczeni otrzymali od Samego Boga dar miłości oraz łaskę Ducha Świętego na rozpoczynające się tego dnia nowe wspólne życie (Ławreszuk, 2014). Ks. Marek Ławreszuk (2014) trafnie zauważa, że głównym celem ich wejścia do świątyni jest modlitwa. Z tego właśnie względu wręczane są im przez duchownego świece, będące namacalnym symbolem modlitwy. Młoda para będzie je trzymać przez całe nabożeństwo. Świece to także wspomnienie święta Zesłania Świętego Ducha. Płomień świecy ma za zadanie przypominać o ognistych językach, które zstąpiły na apostołów, wskazując tym samym, że narzeczeni na podobieństwo Chrystusowych uczniów oczekują w świątyni na zstąpienie łaski Najświętszego Ducha na ich małżeńską Pięćdziesiątnicę (Ławreszuk, 2014). Zdaniem świętego Jana Złotoustego materią sakramentu małżeństwa jest wzajemna miłość, która odnajduje swój

⁴ Hymn ten stanowi również jedną ze sticher na „Panie wołam”, recytowaną podczas wieczerni święta Pięćdziesiątnicy (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]).

cel sama w sobie. Dzieje się tak z uwagi na fakt, iż to dar Ducha czyni go niezniszczalnym miłosnym zjednoczeniem, zaś z dwojga do tej pory zupełnie obcych sobie ludzi jednym, nierozzerwalnym już ciałem (Pawłowicz, 2011).

Jeszcze jednym niezwykle widocznym działaniem Trzeciej Osoby Trójcy jest bezdyskusyjnie misterium kapłaństwa. Już w pierwszej modlitwie, odmawianej przez biskupa brzmią znamienne słowa, będące jednocześnie wezwaniem skierowanym do wszystkich zgromadzonych w świątyni wiernych. Jej treść jest identyczna zarówno podczas święceń diakonatu, jak i kapłańskich. Brzmi ona tak: „Boska łaska, zawsze chorych uzdrawiająca i cierpiących niedostatek uzupełniająca, przez nasze ręce okazuje najpobożniejszego subdiakona/diakona (imię), diakonem/prezbiterem pomódlmy się przeto za niego, aby zstąpiła nań łaska Najświętszego Ducha” (*Obrzęd chirotonii diakona*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_diakona.pdf, [06.07.2022], *Obrzęd chirotonii prezbitera*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_prezbitera.pdf, [06.07.2022]). Niemal identyczne słowa padają podczas chirotonii biskupiej: „Z wyboru i decyzji Świątobliwego Soboru. Boska łaska, zawsze chorych uzdrawiająca i cierpiących niedostatek uzupełniająca, przez nasze ręce okazuje umiłowanego przez Boga archimandrytę (imię), biskupem zbawionych przez Boga miast (nazwa), pomódlmy się przeto za niego, aby zstąpiła nań łaska Najświętszego Ducha” (*Obrzęd chirotonii biskupa*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_biskupa.pdf [06.07.2022]). Imię Trzeciej Osoby Świętej Trójcy w przypadku wszystkich trzech stopni kapłaństwa pada podczas modlitw poświęcenia wielokrotnie. Stanowią one wołanie Kościoła o napełnienie wyświęcanego „wszelką wiarą, miłością, mocą i świętością, poprzez zstąpienie Świętego i Życiodajnego Ducha” (*Obrzęd chirotonii diakona*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_diakona.pdf, [06.07.2022]), okazując go doskonałym sługą Tronu Bożego, umocnionego siłą posługi apostoelskiej i prorockiej oraz odzianego we wszelką cześć (*Obrzęd chirotonii prezbitera*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_prezbitera.pdf, [06.07.2022]). Dla przystępującego do sakramentu mężczyzny, akt włożenia na niego rąk biskupich to osobiste przeżycie wszystkiego tego, czego doświadczyli Chrystusowi apostołowie w dniu Pięćdziesiątnicy. To, co dokonuje się w tej mistycznej chwili, wymownie zilustrował autor żywota świętego Symeona Nowego Teologa. Pamięta on mianowicie, iż w momencie, w którym, wspomniany mnich stał na kolanach, zaś hierarcha modlił się nad jego głową, ujrzał on Świętego Ducha, zstępującego nań w postaci prostego i bezkształtnego światła, które go otoczyło. Symeon był świadkiem tego blasku za każdym razem, kiedy sprawował Boską Liturgię Eucharystyczną, na przestrzeni 48 lat swojej kapłańskiej posługi (Za: Alfiejew, 2009).

Wszystkie nabożeństwa a w szczególności misteria Kościoła stanowią dowód Bożej miłości do człowieka. Są one tym samym swoistym „kanałem”, za pośrednictwem którego zstępuje On do ludzi w łasce Ducha Świętego. Sa-

kramentalna łaska stanowi kontynuację historycznej obecności Bogoczłowieka, zastępując opisane w Ewangeliich cuda Chrystusa, bogactwem darów Parakleta (Ławreszuk, 2014).

Wspomnienie Trzeciej Osoby Świętej Trójcy w roku liturgicznym

Poza wspomnianymi powyżej nabożeństwami prawosławna tradycja liturgiczna poświęca wiele miejsca Trzeciej Boskiej Hipostazie również podczas wielkich świąt roku kościelnego.

W pierwszej kolejności bezdyskusyjnie należy wymienić tutaj „heortologiczną metropolię” (gr. *μητρόπολιν των εορτών*) (Ιωάννου Χρυσοστόμου, PG 50, 463)⁵ oraz „wielkie i godne czci” (gr. *μεγίστη και πάνσεπτος εορτή*) (Ευσεβίου Παμφιλίου, PG 20, 1220) Zstąpienie Świętego Ducha na Apostołów, jak też dzień następujący tuż po nim. „Wszehobecna” sakramentalnie Pięćdziesiątnica posiada swoje źródło w obchodach wydarzenia, szczegółowo opisanego piórem ewangelisty Łukasza w księdze Dziejów Apostolskich (2, 1-13). Przypada ona zawsze na ósmą niedzielę po uroczystości nad uroczystościami – Pasce Pańskiej, co oznacza, że należy ono do świąt ruchomych. W swoich interesujących refleksjach, dotyczących wyboru jej kalendarzowej daty święty Grzegorz Teolog (Γρηγορίου Θεολόγου, PG 36, 430) podkreśla w pierwszej kolejności biblijną wyjątkowość cyfry 7, która pomnożona przez samą siebie daje liczbę 49. „Po dodaniu natomiast „jedynek”, którą zapożyczamy z wieczności, otrzymujemy 50” i tym samym niedziela ta wprowadza w rzeczywistość eschatologiczną. Ten sam hierarcha w takich oto słowach ujmuje jej dydaktyczne przesłanie: „Świętujemy Pięćdziesiątnicę, przyjdzie (gr. *επιδημία*) Ducha, danie Obiecanego, wypełnienie nadziei, tak samo zaś tajemnicze, jak wielkie i czcigodne. Kończą się dzieła Chrystusa, które uczynił On przebywając na ziemi w ciele i rozpoczynają się czyny Ducha” (Γρηγορίου Θεολόγου, PG 36, 436).

Pięćdziesiąty dzień po niedzieli Zmartwychwstania stanowi jednocześnie moment narodzin Kościoła (Alfiejew, 2009) za pośrednictwem którego cały wszechświat otrzymuje uświęcenie, oczyszczenie jak też przysposabia wiernych do Królestwa Bożego. Oto dlaczego święty Jan Chryzostom jest wręcz pewien, że gdyby nie obecność Świętego Ducha, nierealnym byłoby powstanie mistycznego Ciała Chrystusa (Rz 12, 5), którego Głową jest Sam wcielony Syn Boży (Kol 1, 18) (Ιωάννου Χρυσοστόμου, PG 50, 458)⁶. Dzień ten określanany jest dodatkowo świętem Świętej Trójcy (Bondaruk, 1987). W opinii przywołanego powyżej biskupa Nazjanu Stary Testa-

⁵ Św. Złotousty używa identycznej terminologii w odniesieniu do święta Narodzenia Chrystusa. Tym samym Chryzostom nadaje obu biblijnym motywom tę samą rangę (Ιωάννου Χρυσοστόμου, PG 48, 752-754).

⁶ Por. (Βασιλείου Μέγα, PG 32,141).

ment odkrył wszystkim Osobę Ojca, i nieco mniej Syna. Nowy Testament objawił światu Syna i jedynie dokonał wzmianki o Boskości Ducha. Teraz zaś Duch jest już pośród ludzi, pozwalając im lepiej Go poznawać (Γρηγορίου Θεολόγου, PG 36, 161). Cerkiew opiewa wówczas potęgę Boga Ojca, Który posłał Pocieszyciela oraz wyraża wdzięczność Chrystusowi, Który uprosił zesłanie Ducha, i nie zapomina o Oświecicielu - Świętym Duchu, Który zstąpił na apostołów, czyniąc ich pierwszymi owocami Chrystusowego odkupienia (Bondaruk, 1987). Z tego też względu w jednym z hymnów przeczytać można eklezyjalne wołanie: „Przyjdźcie ludzie, pokłońmy się trójhipostatycznemu Bóstwu, Synowi w Ojcu ze Świętym Duchem, Ojciec bowiem poza czasem zrodził Syna współlistotnego i współtronującego, i Duch Święty był w Ojcu wysławiany z Synem, jedna moc, jedna natura, jedno Bóstwo. Kłaniamy się Jemu wszyscy i mówimy: Święty Boże, który wszystko stworzyłeś przez Syna Twego przy współdziałaniu Świętego Ducha. Święty Mocny, przez którego poznaliśmy Ojca i Duch Święty przyszedł na świat. Święty Nieśmiertelny, Pocieszycielu, Duchu pochodzący od Ojca i spoczywający w Synu. Trójco Święta, chwała Tobie!” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]). Ten dogmatyczny tekst niezwykle trafnie nawiązuje do relacji wewnątrztrynitarnych, nierozdzielnej jedności Boskich Osób, ale i wyjątkowym udziale każdej z Nich w stwórczym akcie. Wobec tych, niepojętych ludzkim rozumem aspektów człowiek może tylko wychwalać Boga w Jego sile i potędze.

Począwszy od tego dnia aż do zakończenia święta (gr. *απόδοση της εορτής*) w środę oraz piątek wiernych nie obowiązuje post. Świątynie ozdabiane są gałązkami drzew (najczęściej brzoź) oraz kwiatami, duchowni natomiast noszą szaty koloru zielonego. Tym sposobem podkreśla się fakt, że Duch Święty jest prawdziwym Dawcą Życia. Co ciekawe, ta sama barwa dominować będzie w cerkwiach także podczas dni pamięci świętych mnichów. Dzieje się tak, ponieważ uznawani są oni za Pneumatoforyczne naczynia. Nie przypadkowo więc w języku cerkiewnosłowiańskim określa się ich mianem *πνευδοδόνες*, co dosłownie oznacza „tych, którzy upodobnili się do Boga”.

Drugi dzień Pięćdziesiątnicy poświęcony jest *stricte* – Pocieszycielowi. To inaczej Poniedziałek Świętego Ducha. Powód, dla którego Kościół wyznaczył oddzielne święto Trzeciej Boskiej Hipostazie to zdaniem autora Synaksarionu cześć i chwała którą „teoforyczni Ojcowie” (gr. *Θεοφόροι Πατέρες*) pragnęli okazać Świętemu Duchowi za Jego wielkie i bogate dary, udzielane wszechświatu (*Ξανθοπούλου*, 2002). W liturgiczne obchody Poniedziałku Świętego Ducha w tradycji prawosławnej wprowadza sprawowana tzw. wieczernia z „obrzędem klękania”. W trakcie tego nabożeństwa wierni stają na kolana po raz pierwszy od nocy Zmartwychwstania Chrystusa.

Hymnografia drugiego dnia święta Zesłania Świętego Ducha na Apostołów niemal w całości została zaczerpnięta z jutrzni Pięćdziesiątnicy, co potwierdza teorię św. Grzegorza Teologa, iż pierwotnie Osobie Świętego Ducha zadedykowany był nie poniedziałek a jedynie poprzedzająca go niedziela⁸. Kościół wywyższa i tytułuje Go wówczas m.in. jako „światłość” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]), „kierującego wiernych do poznania Trójcy” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]), „przemawiającego uprzednio przez proroków” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]), „od Ojca pochodzącego” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]), czy „najświętszego” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]). W kanonie nadmienionego nabożeństwa na uwagę zasługuje jeden z troparionów 9 pieśni kanonu. Zastosowany tam został jeden z najdłuższych, jeżeli nie najdłuższy bizantyjski termin, odnoszący się do Osoby Świętego Ducha. Chodzi o *Ἀκτιστοσυμπλαστουργουσόνηρον* (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]). Ten dwudziestodziecioliterowy wyraz składa się de facto z trzech członów, które w zwięzły sposób opisują dogmatyczną pneumatologiczną prawdę. To mianowicie: *ἀκτιστος* – „niestworzony”, *συμπλαστούργος* – współtwórca oraz *σύνθηρονος* – współtronujący. Pocieszyciel jest Bogiem, a to oznacza, że Jego natura jest niestworzona. W odniesieniu do drugiego rzeczownika, święty Atanazy Aleksandryjski (ΒΕΠΕΣ, 116) pisał, że: „Ojciec stwarza wszystko (gr. *τα πάντα ποιεῖ*) przez Słowo w Duchu Świętym”. Św. Bazyli Wielki (PG 32, 136) natomiast nazywa Ojca „Przyczyną główną, pierwotną wszystkiego, co istnieje” (gr. *προκαταρκτική αιτία*), Syna „Przyczyną stwórczą” (gr. *δημιουργική αιτία*), natomiast Święty Duch określany jest jako „Przyczyna doskonaląca” (gr. *τελειωτική αιτία*). Greckie *σύνθηρονος* z kolei, nakreśla zasiadanie na Boskim tronie, definiujące panowanie Parakleta nad wszechświatem wraz z Ojcem i Logosem⁹.

⁸ Wybitny rosyjski liturgista ks. Michaił Zeltov, zauważa, że oddzielne święto poświęcone Pocieszycielowi pojawia się w kościele dopiero około XI w. w Monasterze Studytów. Potwierdza to również datowany na ten sam okres Typikon Ewergetydy. Tradycję tę w kolejnym stuleciu zapożyczył następnie porządek liturgiczny (gr. *Τυπικό*) Kościoła Jerozolimskiego. Warto dodać, że do tej pory drugi dzień Pięćdziesiątnicy nie posiadał szczególnego świętecznego wymiaru. Co ciekawe, jeszcze w IX-XI w. Konstantynopoliński Typikon (gr. *Τυπικό της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας*) tego dnia wspominało apostołów jako bezpośrednich świadków i uczestników zstąpienia Świętego Ducha. Szerzej patrz: (Zeltov, 2007).

⁹ Jednym z charakterystycznych tekstów odnoszących się do tej problematyki jest modlitwa wygłaszana przez duchownego, okadzającego święty ołtarz tuż przed rozpoczęciem Boskiej Liturgii. Odnosi się on do obecności Chrystusa na niebiańskim tronie na każdym etapie Jego

⁷ Chociaż jej właściwym miejscem są godziny wieczorne, to w praktyce parafialnej sprawowana jest ona bezpośrednio po zakończeniu świętecznej niedzielnej Boskiej Liturgii.

Poza poniedziałkiem Pięćdziesiąticy nie istnieje odrębny kult Świętego Ducha. Ks. Henryk Paprocki dopuszcza sformułowanie „kult trynitarny”, który odnosi się do Trzech Boskich Osób. Chodzi w tym miejscu o zachowanie tak zwanej „równowagi trynitarniej”, tj. jedności i pełnej równości Hipostaz Trójcy (Paprocki, *O Duchu Świętym*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=115&id_n=68, [16.11.2021]). Nie oznacza to jednak, iż imię i rola Pocieszyciela w ekonomii zbawienia, nie pojawia się także w innych periodach roku liturgicznego. Oto kilka z najbardziej czytelnych paradygmatów.

Dokładnie tydzień po dniu Świętej Trójcy Kościół prawosławny obchodzi pamięć „Wszystkich świętych”. Boży Duch, Który obdarzył mądrością i oświeceniem apostołów, a za ich pośrednictwem tego, kto postępować będzie w zgodzie z ich nauką, prowadzi wszystkich ku zbawieniu. Proces ten urzeczywistnia się drogą męczeństwa i przelanej krwi w imię Chrystusa bądź też życiem pobożnym i cnotliwym. Można więc śmiało stwierdzić, iż każdy święty to „owoc” nieustannego działania Parakleta w świecie. Nadmienione święto zatem jawi się w tym miejscu jako naturalne następstwo faktu Pięćdziesiąticy (Παπαδημητροπούλου, 2002).

Analizując także hymnografię poświęconą poszczególnym świętym, łatwo zaobserwować znaczenie „Króla Niebios” w ich życiu. Dla przykładu w kondakionie zadedykowanym świętemu Onufremu Wielkiemu mówi się o tym, że został on oświecony Jego światłością, co okazało się symptomem do porzucenia świata i udania się na pustynię, w celu ascetycznego doskonalenia duchowego (Akafist Priepodobnemu Otcu naszemu Onufriju Wielkiemu, 1992, s. 2). „Naczyniem mirry Najświętszego Ducha” (*Miesiąca grudnia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-10-mikolaj.pdf>, [06.07.2022]) – nazywany jest święty Mikołaj Cudotwórca, a Sołunscy bracia Cyryl i Metody postrzegani są jako „Ducha Świętego fletnie o słodkim głosie” (*Miesiąca maja 11 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf>, [06.07.2022]), Którego płomieniem „odpędzili (...) mrok niewiedzy i herezje nieprawe” (*Miesiąca maja 11 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf>, [06.07.2022]).

W następnej kolejności należy przywołać na pamięć obchodzone 21 listopada święto Wprowadzenia do Świątyni Bogurodzicy, gdzie występuje On w roli „Przewodnika” wskazującego Marii drogę do Świętego Świętych (*Miesiąca listopada 21 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-09-wprowadzenie.pdf>, [06.07.2022]), Który także natchnie ją ku oświeceniu znajdujących się w mroku niewiedzy (*Miesiąca listopada 21 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-09-wprowadzenie.pdf>, [06.07.2022]) i bę-

dzie strzegł podczas kilkuletniego pobytu w Domu Bożym (*Miesiąca listopada 21 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-09-wprowadzenie.pdf>, [06.07.2022]). To Duch powołuje i czyni czystą Dziewicę świątynią, zaręczoną Bogu i Ojcu (*Miesiąca listopada 21 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-09-wprowadzenie.pdf>, [06.07.2022]). Dodatkowo w przesłaniu kolejnego, wyjątkowego dnia, poświęconego Matce Bożej – jej Zwiastowaniu, Kościół zwraca uwagę na fakt, że jej łono stanie się miejscem wcielenia Logosu „z błogosławieństwa Przedwiecznego Ojca i uczestnictwa Świętego Ducha” (*Miesiąca marca 25 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-20-zwiastowanie.pdf>, [08.07.2022]). Innymi słowy, Ojciec posyła Syna, Który okazuje Mu pełne posłuszeństwo, a Duch towarzyszy i współdziała. Dzięki Niemu Logos przybywa na ziemię (Łosski, 2000). Działanie Trzeciej Boskiej Hipostazy ujawnia się także podczas świętowanego 6 stycznia – Chrztu Pańskiego. W momencie, kiedy Chrystus opuszcza wody rzeki Jordan, Święty Duch zstępuje na Niego pod postacią gołębic (Ware, 1999). Poprzednik Pański Jan Chrzciciel „ujrzał Ducha zstępującego od Ojca i pozostającego na przeczystym Słowie, a Duch zszedł w niewyjaśniony sposób w postaci gołębic i namawia ludzi, aby przybiegali do Władcy” (*Miesiąca stycznia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>, [10.07.2022]) – głosi wówczas hymnograf. Nieodłącznym elementem tego dnia jest obrzęd Wielkiego Poświęcenia Wody (gr. *Μεγάλος Αγιασμός*). W tekście tego nabożeństwa Stwórca ustami autora tekstów liturgicznych woła donośnym głosem: „Przyjdźcie, przyjmijcie wszyscy Ducha mądrości, Ducha rozumu, Ducha bojaźni Bożej, objawiającego Chrystusa” (*Miesiąca stycznia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>, [10.07.2022]). Wierni modlą się wówczas do Pana o to, aby woda, którą zabiorą do swych domostw „została uświęcona mocą, działaniem i zstąpieniem Świętego Ducha” (*Miesiąca stycznia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>, [10.07.2022]), zaś oni sami napełnieni duchowym oświeceniem i pobożnością dzięki Jego przyjściu (*Miesiąca stycznia 6 dnia*, [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>, [10.07.2022]). Kolejnym świadectwem epifanii (gr. *επιφάνεια*) Pocieszyciela jest ewangeliczne wydarzenie Przemienienia Pańskiego, obchodzonego 6 sierpnia. Święty Duch zstępuje na Syna Bożego, jednak już nie pod postacią gołębic, lecz w obłoku światła. Jeżeli po Chrztwie Duch prowadzi Jezusa na pustynię (Mk 1, 12), a następnie na nauczanie ludu (Łk 4, 18), to po cudzie metamorfozy, dokonanym na górze Tabor, ten Sam Święty Duch posyła Chrystusa na Jego *exodus*, tj. krzyżową śmierć (Ware, 1999).

Jeszcze jednym momentem liturgicznym, który nie pomija niepodważalnego znaczenia Pocieszyciela, jest święto Wniebowstąpienia Pańskiego. Obchodzone jest ono zawsze na 40 dzień po Passze. Interesującą informacją dzieli się ks. Theodoros Koumarios (2007). Dowodzi on, że jeszcze do około IV w. Wniebowstąpienie Chrystusa

ziemskiego życia, nawet w momencie śmierci. Brzmi on następująco: „W grobie ciałem, w otchłani duszą jako Bóg, w raju zaś z lotrem, i na tronie był, Chryste, z Ojcem i Duchem, wszystko wypełniający, nieopisany” (*Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma, 2001, s. 32*).

i Pięćdziesiątnica stanowiły jedno, nierozzerwalne święto¹⁰. To właśnie dlatego w nabożeństwach dnia akcentuje się radosna i rychle zarazem zstąpienie Świętego Ducha na „osieroconych” apostołów.

Podobnego typu liturgiczno-pneumatologicznych aspektów byłoby można wymieniać jeszcze bardzo wiele.

Zakończenie

„Wszystko daje Duch Święty, toczy prorocтва, ustanawia kapłanów, mądrości nauczył nieuczonych, rybaków

¹⁰ 211-217.

okazał teologami, zbiera całe zgromadzenie Kościoła. Wspólnotny i Współtronujący z Ojcem i Synem (...)” (*Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022]) – głosi jeden z tekstów święta Pięćdziesiątnicy. Działanie Świętego Ducha uobecnia się zatem we wszystkich obszarach życia Kościoła, w którym przebywa on nieustannie, prowadząc go, ożywiając oraz napełniając bogactwem różnorodnych darów duchowych (Bondaruk, 1987). Towarzyszy On człowiekowi, dosłownie na każdym etapie jego życia. W ogromnej wierze to jednak od samego wiernego zależeć będzie to, czy zechce on zaprosić Boga do swego serca i wsłuchać się w głos Ducha Prawdy.

Bibliografia

- Akafist Priepodobnomu Otcu naszemu Onufriju Wielikomu. (1992). Białystok.
- Alfeev, I., arhiep. (2009). *Hristos Pobeditel' Ada. Tema sošestviâ vo ad v vostočno-hristianskoj tradicii*. Sankt-Peterburg: Oleg Abyško. [Алфеев, И., архиеп. (2009). Христос победитель Ада. Тема сошествия во ад в воскочно-зристианской традиции. Санкт-Петербург: Олег Абушко].
- Alfiejew, H., ihum. (2009). *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*. (J. Charkiewicz, Tłum.). Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Bondaruk, K., ks. (1987). *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*. Białystok.
- Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*. (2001). Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Jan Damascęński, św. (1969). *Wykład Wiary Prawdziwej*. Warszawa: PAX.
- Karabinov, I. (1908). *Evharističeskaâ molitva (Anafora)*, S-Peterburg. [Karabinov, I. (1908). *Евхаристическая молитва (Анафора)*. С-Петербург].
- Lawreszuk, M., ks. (2014). *Sakrament małżeństwa: liturgiczna symbolika i znaczenie sakramentu małżeństwa w Kościele prawosławnym*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu.
- Łoski, W. (2000). *Teologia dogmatyczna*. (ks. H. Paprocki, Tłum.). Białystok.
- Magruk, A., ks. (2016). *Wybrane elementy życia liturgicznego w nauczaniu świętego Marka biskupa Efezu Eugenikosa (etap III)*. Projekt badawczy, finansowany z dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych i prac rozwojowych, służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (2016). Maszynopis wyłożony w bibliotece Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- Miesiąca grudnia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-10-mikolaj.pdf>, [06.07.2022].
- Miesiąca listopada 21 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-09-wprowadzenie.pdf>, [06.07.2022].
- Miesiąca maja 11 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf>, [06.07.2022].
- Miesiąca maja 11 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-29-metody.pdf>, [06.07.2022].
- Miesiąca marca 25 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-20-zwiastowanie.pdf>, [08.07.2022].
- Miesiąca stycznia 6 dnia*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>, [10.07.2022].
- Niedziela Świętej Pięćdziesiątnicy*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/iodion-09-tydzien-viii.pdf>, [06.07.2022].
- Obrzęd chirotonii biskupa*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_biskupa.pdf [06.07.2022].
- Obrzęd chirotonii diakona*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_diakona.pdf, [06.07.2022].
- Obrzęd chirotonii prezbitera*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/kaplanstwo/chirotonia_prezbitera.pdf, [06.07.2022].
- Obrzęd świętego chrztu i bierzmowania*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/chrzest/chrzest.pdf>, [06.07.2022].
- Obrzęd świętego oleju, sprawowany przez siedmiu kapłanów, zgromadzonych w świątyni lub w domu*. [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzęd_oleju.pdf, [06.07.2022].
- Paprocki, H., ks. (2012). *Zarys prawosławnej nauki o Duchu Świętym. Elpis*, (2) nr 2, 11-39.
- Paprocki, H., ks., *O Duchu Świętym*, [online] http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id=115&id_n=68 [16.11.2021].
- Pawłowicz, J. (2011). *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*. Tuchów.
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Ἀγίαν Πεντηκοστήν. Ομιλία α΄*, PG 50, 453-464.
- Skaballanovič, M. (2017). *Posledovanie Voskresnogo Bdeniâ. Obâsnitel'noe izloženie Tipikona*. Moskva: Pravilo Bery. [Скабалланович, М. (2017), *Последование Воскресного Бдения. Объяснительное изложение Типикона*, Москва: Правило Веры]
- Ton 2. W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-03-ton-2.pdf>, [06.07.2022].

- Ton 3. *W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-04-ton-3.pdf>, [06.07.2022].
- Ton 6. *W niedzielę na jutrzni*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-14-ton-6.pdf>, [06.07.2022].
- Trzecia Godzina*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-05-tercja.pdf>, [06.07.2022].
- Ware, K. (1999). *Prawosławna droga*. (s. Nikołaja, Tłum.). Białystok.
- Ware, K. (2002). *Kościół Prawosławny*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej.
- Želtov, M., diak. (2007). *Duhov den' Pravoslavnaâ enciklopediâ*, t. 16, 372-374. [Желтов, М., диак. (2007). *Духов день. Православная Энциклопедия*, t. 16, 372-374].
- Αθανασίου Μέγα. (1963). *Επιστολή προς Σεραπίωνα Θμονέως Επίσκοπον*. ΒΕΠΕΣ, t. 33. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 101-134.
- Βασιλείου Μέγα, *Περί του Αγίου Πνεύματος προς τον εν αγίοις Αμφιλόχιον επίσκοπον Ικονίου*, PG 32, 68-217.
- Γρηγορίου Θεολόγου, *Εις την Πεντηκοστήν* PG 36, 428-457.
- Γρηγορίου, ιερομ. (2006). *Η Θεία Λειτουργία: σχόλια*. Άγιον Όρος: Ιερών Κουτλουμουσιανόν Κελλίον Άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος.
- Ευσεβίου Παμφιλίου, *Εις τον βίον του Μακαρίου Κωνσταντίνου του Βασιλέως*. *Λόγος Δ'*, PG 20, 1149-1230.
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εις τον μακάριον Φιλογόνιον*. *Λόγος έκτος*, PG 48, 747-756.
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Ομιλία εις την Αγίαν Πεντηκοστήν*, PG 50, 463-473.
- Κουμαριανός, Θ., πρωτοπρ. (2007). Οι εορτές της Αναλήψεως και της Πεντηκοστής. *Το χριστιανικόν εορτολόγιον. Πρακτικά Η' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου Στελεχών Ιερών Μητροπόλεων*. Βόλος, 18-20 Σεπτεμβρίου 2006, 211-235.
- Μάρκου Εφέσου, *Εξήγησις της Εκκλησιαστικής Ακολουθίας*, PG 160, 1164-1193.
- Νικολάου Καβασίλα, *Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας εν κεφαλαίοις πενήκοντα και τρισί*. *Κεφ. ΚΗ'*, PG 150, 428.
- Ξανθοπούλου, Ν., Κ. (2002). *Με τους Αγίους μας*. *Συναζάρια Τριωδίου και Πεντηκοσταρίου*. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περί των ιερών τελετών*, PG 155, 175-670.

Rozmiar artykułu: 1,1 arkusza wydawniczego

On lexemes of foreign origin in church administrative style documents

Ивана Кнежевић

Uniwersytet w Belgradzie, Wydział Teologii Prawosławnej, Katedra Języków
(Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Катедра за језике), Serbia
ORCID: 0000-0002-5170-2614
iknezevic@bfspc.bg.ac.rs

Зоран Ранковић

Uniwersytet w Belgradzie, Wydział Teologii Prawosławnej, Katedra Języków
(Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Катедра за језике), Serbia
ORCID: 0000-0003-2333-5527
zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

I. Knežević, Z. Ranković, *On lexemes of foreign origin in church administrative style documents*, Elpis, 24 2022: 29-33.

I. Knežević, Z. Ranković, *O leksemach obcego pochodzenia w cerkiewnych dokumentach administracyjnych*, Elpis, 24 2022: 29-33.

Abstract: In this paper, we will try to observe the administrative documents in the field of sacral communication, collected in the book *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate: 1857-1876*, from the lexical standpoint. Specifically, we will point out the use of words of foreign origin and their linguistic and stylistic expression. The data on lexical changes are important for diachronic semantic research on the development of the lexical fund of the Serbian language.

Streszczenie: W niniejszym artykule postaramy się spojrzeć na dokumenty administracyjne z zakresu komunikacji w przestrzeni sakralnej, zgromadzone w księdze Dekretów i rozporządzeń Metropolity belgradzkiego: 1857-1876, z punktu widzenia słownictwa. W szczególności zwrócimy uwagę na zastosowanie słów obcego pochodzenia oraz ich językową i stylistyczną ekspresję. Dane dotyczące zmian leksykalnych są ważne dla diachronicznych badań semantycznych nad rozwojem zasobu leksykalnego języka serbskiego.

Keywords: theolinguistics, sacral communicative culture, administrative style, Statutes and Regulations, words of foreign origin

Słowa kluczowe: teolingwistyka, kultura komunikacji w przestrzeni sakralnej, styl administracyjny, dekrety i rozporządzenia, słowa obcego pochodzenia



1. Introduction

Inter-lexical linguistic influences are not just a linguistic phenomenon. They cannot be separated from the historical context – political, social and cultural. Mutual linguistic influences and permeations are the result of contacts between linguistic and cultural communities and are a reflection of their changing relationships. In other words, the history of one particular language is at the same time the history of that people.

Foreign words present in the Serbian language are the consequence of the connections between the speakers of Serbian and of foreign languages, and they reflect the nature and intensity of these connections, their ups and downs during mutual contacts – approaching and moving away, alliances and conflicts, acceptances and rejections.

All lexemes of foreign origin in any language can, in general, be divided into two basic groups: loanwords and loan translations. Loanwords are the result of taking over lexemes from the donor language, mostly with the necessary adaptation to the receiving language. They can be

taken directly or through the intermediary language. Loan translations, on the other hand, are created when the receiving language forms a new word from its own material, using a foreign lexeme as a model. In many lexemes, however, it is difficult or impossible to determine with certainty whether they are really loan translations or original word-formation innovations which structure only by coincidence coincides with the structure of their equivalent in one of the possible donor languages.

2. The Study

The aim of this research is to examine the use of lexemes of foreign origin in church administrative documents, collected in the book *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate: 1835-1856* (see Ранковић & Лазић, 2010). Therefore, a complex of documents from the sphere of sacral communication will be presented in the first part of this paper. During the analysis, the priority has been given to the documents which were given in

connection with reproductions, which is to be found in the book after the part with transcripts – a bit more than 60 documents were being analyzed. Introductory and final elements (addressees, titularies, signatures) were omitted from the research, because they represent official, administrative phrases and therefore they do not represent an authentic material. Due to the volume of material, we cite, for illustration, only individual examples.

The sacral functional stylistic complex includes the following styles: theological scientific style, administrative-business style, informative-publicistic style and conversational style in intra-Church communication (Кончаревић, 2015, pp. 173-177). In the following presentation, we will expound on the administrative-business style, its extralinguistic framework and intralinguistic dominants.

The administrative-business style in the sphere of the Church's activity is used in the sphere of administrative-legal relations within the organization and structure of the Church, as well as in the regulation of the relations between the Church and the state. It is realized exclusively in written form, and it is divided into several substyles: a) legislative and legal in a narrower sense (laws, regulations, rules, decrees, edicts, legal regulations in the field of Canon and Civil law, acts of Canon law, statutes of Church bodies and organizations, disciplinary typikons, resolutions of Church gatherings, etc.); b) administrative-office substyle (acts, decisions, business documents, statements, letters of authorization, etc.), c) diplomatic (protocols, agreements, communiqués, agreements, conventions, memoranda, etc.); d) individual-affirmative (related to the activity of clergy and laity in the Church: autobiographies, diplomas, testimonies, certificates, confirmations, recommendations, confessional letters, etc.), and e) correspondential (letters, petitions, complaints, reports, schematisms, requests, summonses, letters of authorization, etc.) (Кончаревић, 2015, p. 178).

3. The Methodology

The basic features of the administrative-business style are the precision of presentation, which does not allow the possibility of double interpretation, preciseness, stereotyping and standardization in the expression of content and the directive character of the message. The language of administrative and legal documents requires first of all the precision and impossibility of invalid or different – alternative or mutually exclusive – interpretations. These features are reflected not only in the system of linguistic means but also in the extralinguistic principles of shaping specific administrative and legal texts – in their structure, composition and rubrication (Кончаревић, 2015, p. 174).

The original documents published in the book *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate: 1857-1876* are placed in the archives of the Diocese of Braničevo in Požarevac. They originate from the period when Požarevac was the seat of the Požarevac Protopresbyterate, which, as a smaller Church-administrative unit,

was a part of the Metropolitanate of Belgrade. The original material contains statutes, regulations, rules as well as decisions of the Bishops' Councils, which the Metropolitanate of Belgrade, through the regional protopresbyters, forwarded to the local clergy. Considering the content and structure of published sources, one can see a wide range of topics which concern, not only those from the Church, but also from social, political and cultural history (Ранковић & Лазвић, 2010, pp. 15-16).

Certainly, the majority of the documents refer to the organizational structure and Church-administrative organization of the Serbian Orthodox Church in the Principality of Serbia, as well as the establishment of religious and Church life in accordance with current theological and liturgical literature, which the Consistory regularly recommended to the clergy. In addition to the documents which concern the internal organization of the Church, circulars also occupy an important place, thanks to which the educational role of the Church in constituting the individual and collective identity of the Serbian society of the 19th century can be seen in the right way. Within the state program of systematic religious and cultural and educational edification, the state, through the Church as an institution, which, taking care of establishing faith and morals in the people, as a pledge for the spiritual and material prosperity of the nation, had an important role in the general enlightenment of its subjects – from the political and social edification to raising awareness of the need to maintain hygiene and public health. The documents deserving special attention are those that shed light on the relationship between the Church and the state and rulers, among which a particular place is given to those in which the divine authorization of the ruler's power through anointing and liturgical mentioning is confirmed. On the other hand, the state also saw in the Church a strong integrative factor in building national identity and establishing the authority of its own government. Thus, after the political upheavals and changes of rulers on the throne in the Principality of Serbia, at a time when positions and the shaken authority of the government needed to be strengthened, the Metropolitanate of Belgrade, as the highest Church institution in the Principality of Serbia, under the direct control of the state regularly issued orders to the clergy calling to loyalty and obedience to the ruling dynasty and the existing state legal order. In addition, a number of documents touch on the Serbian spiritual and cultural heritage, viewed primarily from the perspective of adopted legal acts on which basis the building and equipping of churches and monasteries in the Principality of Serbia was regulated (see Ранковић & Лазвић, 2010, pp. 5-13).

4. Discussion

The typology of *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate* can be based according to several parameters: the addresser, the addressee, the topic and the aim.

The analyzed documents have an individual addresser – a clergyman in the rank of hierarch or priest (it is mostly the Archbishop of Belgrade and Metropolitan of Serbia – with the frequent addition of *благожелателни*, there is also a hierarch who replaces him *привремено извршујући дужностъ*), a responsible person on behalf of the Consistory [the president (*председателъ* and *председникъ*), secretary, protocolist or member], minister (Министар просвете и Црквених дела) and a responsible person of the War Victims Assistance Committee („председник Одбора“).

According to the addressee, all documents can be divided into “intra-Church” and “extra-Church”. The addressees of “intra-Church” documents are: a) persons, that is, clergymen (they appear only with the title: *честнѣйшій намѣстникъ*, *благоговѣйный намѣстникъ*, *благоговѣйный протоерей*, *пречестнѣйш. госп. протоерей*, *пречастѣејши протојереј*, *благоговѣйны Иерей*, *честнѣйшій Иерей*), and laity (*пречестнѣйшій господине*), and b) Consistory (Consistory of the Diocese of Belgrade). Only one of the state ministries (Министерство Просвете и Црквених дѣла) is mentioned as the addressee of “extra-Church” documents.

According to their purpose, the analyzed documents can be divided into informational, didactic and epideictic. The informational documents have the aim to inform the ministers of the Church, and through them the believers as well, about the most important events of the Church and the state. The didactic ones aim to explain the most important aspects of the Orthodox religious doctrine in an understandable way. The epideictic documents call for celebrating important events, both from the life of the Church, and from the state and public domain (feasts of the annual circle of the Church, chirotony or ordination, celebrations of the ruler’s birthday).

The original documents, created by the end of the seventh decade of the 19th century, were written in the old alphabet, that is, in the civil cursive type of the Cyrillic script, enriched, though rarely, with letters characteristic of Serbian sounds. In other words, the Cyrillic script of these documents is in a number of its features traditionally Slavic-Serbian, but also progressive, with simplified writing system. At the beginning of the eighth decade of the 19th century, there appeared the first documents written, with certain deviations, in Vuk Karadžić’s alphabet. As a reminder, in 1832, the government of the Principality of Serbia announced a ban (for the text of the ban, see Младеновић, 2008, pp. 473-475) on printing books in Vuk Karadžić’s alphabet. In Serbia, the ban on the use of the Vuk’s alphabet was lifted in 1859/60. In 1865, it was accepted at the Great School. It was only in 1868 that the last restriction for its use was removed. In the publication, the text of the original documents is given in transliterated form, that is, the original graphemes are consistently transposed by the graphemes of the same sound value. The spelling of the documents is disorganized and tentative. The scribes took advantage of the absence of generally accepted rules so that everyone created their own spelling

or wrote without any rules. Certain letters and punctuation marks are sometimes used depending on the scribe’s assessment (Ранковић, 2013, pp. 465-472; Ранковић & Лазић, 2010, pp. 16-17).

The basic lexical fund of original documents is mostly Serbian. The Serbian vernacular lacked expressions for many abstract concepts, as well as for the more recent achievements of the civilization (Ивић & Кашић, 1981, pp. 311-380). Such shortcomings were filled with words from Russian-Slavic, Russian, Slavo-Serbian, Turkish, German, French, Hungarian languages, unless internationalisms or colloquialisms were taken over (Ранковић & Лазић, 2010, p. 17).

From the point of view of the stylistic features of the units that constitute the documents of *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate*, several stylistic strata can be distinguished: neutral, sacral, academic and conversational. Neutral lexis has the function of a neutral lexical framework. It is characterized by zero functional-stylistic marking and has no emotional-expressive coloration. As it does not provide a specific idea of the topic or content of *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate*, this function is performed by stylistically marked lexis – sacral, academic and conversational (Ранковић & Кнежевић, 2016, pp. 65-75).

A group of lexemes with academic coloring enables the creation of a special, sublime tonality of certain “administrative” documents. These are mostly lexemes with formation elements taken from the Russian-Slavic or Serbo-Slavic languages. Among them there are archaic derivatives with suffixes *-ство*: *правителство*, *предстателство*, *свидѣтелство* *свештенодѣйство* (the Church Slavonic grapheme “jat” in these and the following examples is marked with the grapheme *ѣ*); *-аније/-еније*: *страхопочитаніе*, *благодареніе*, *крещеніе*, *сохраненіе*, *прошеніе*; *-ствије/-стије*: *молебствіе*, *благочестіе*; *-тель*: *Спасителѣмъ*. There are compounds with the formants *благо-*: *благословъ*, *благоволила*, *благодѣтель*; *бogo-*: *богомoля* (some of these are calques from the Greek language). The adoption of Slavic lexemes should be understood as the influence that idioms based on the Sts. Cyril and Methodius tradition had on Serbian writers. The Serbian language, both at that time and modern, does not resist in filling the lexical, especially abstract fund of words by suffixation. On the contrary, it is ready to participate in the construction of various linguistic means which requires that it has modern knowledge and way of thinking (Грицкат, 1969, pp. 26-29).

In order to provide literary language with intellectual vocabulary that is not present in the vernacular, the following means are usually used: 1) adaptation of the loanword or use of a foreign word; 2) intellectualization of language; 3) introduction of neologisms; and 4) use of calques.

In the Serbian literary context of the 19th century, only non-Slavic lexical elements can be described as foreign. Foreign words are mainly those intellectualisms which intellectuals introduced to express certain concepts from science, philosophy, and other similar fields, while loanwords

are words typical of vernaculars, which were accepted through spontaneous interconnections between neighboring languages. Slavic lexical elements should be viewed as a common Slavic cultural heritage. In the 19th century, Slavic linguistic influence came primarily from Russia and contained many Russian literary elements. Serbo-Slavic forms are also present, at least since the beginning of the 19th century (Ранковић, 2015, pp. 140-144).

Internationalisms are words of Greek or Latin origin, taken directly from the dictionaries of those languages, which have spread in European languages through their use in scientific discourse. The language through which they reached the Serbian intellectuals of the 19th century is not of special importance.

In the analyzed documents, internationalisms came from the sphere of the sacral, that is, from Church texts. This is evidenced by selected examples from the archives – Grecisms: полугимназија (the first part of the compound noun *полу-* is a Serbian element), протопрезвитер, протопрезвитерат, парох, антиминос, полијелеј, јекте-нија, литија, тропар, типик and others similar to them; Latinisms: олтар, капела.

If we exclude the influence of the Greek and Latin languages, the Turkish language had the strongest influence on the Serbian language in the past, which is also supported by the condition in the 19th century. The term Turkism is used for the words that came to Serbian through the Turkish language during the rule of the Ottoman Turks in the Serbian-speaking area space (Драгићевић, 2018, pp. 45-65). As illustration, we list several Turkisms that appear in *The Statutes and Regulations*: ме(х)ана, дућан, кулук, апсеници, ћумрукана, ћумруцма, пешкир, чаршав.

Apart from the Turkish language, we should also mention the influences of some other foreign languages on the vocabulary of *The Statutes and Regulations*, which enriched the Serbian vocabulary (Драгићевић, 2018, pp. 248-254).

The French lexical influence on the Serbian language became strong in the second half of the 18th century. As an illustration, we will give a few examples of words of French origin – Gallicisms – in *The Statutes and Regu-*

lations: инжењер – as well as in the variants: инжињир, инжинир и инцинир; пасош.

Throughout the Middle Ages, there were strong ties between Hungarians and Serbs, so that mutual cultural influence was established. This is reflected in the lexicon of *The Statutes and Regulations* in which the so-called Hungarianisms are to be found: варош, вашар.

Germanisms occur less frequently. In *The Statutes and Regulations* these are mostly lexemes from the sphere of Church and military terminology. The old loanword from the German language is the lexeme гроб and the word derived from it – гробље. It is worth mentioning that the verbs-internationalisms can be found in the form under the influence of German: при регрутираню, при рекрутираню.

The appearance of loanwords (Turkisms, Gallicism, Hungarianisms) is not a special feature of *The Statutes and Regulations of the Belgrade Metropolitanate*. Most of these words are widely represented in the vernacular. As noted, in order to adapt to the new way of life, during the 18th and 19th centuries Serbs published bilingual dictionaries, some of which aimed to help Serbian speakers learn the basic lexicon – conversational, which is most frequent – and foreign language phraseology (Драгићевић, 2018, pp. 89-93).

5. Conclusion

After such an analysis of the use of the lexemes of the foreign origin in the abovementioned Church-administrative documents, it can be concluded that the lexical system of the Serbian language is prone to change, elastic, open, ready to receive foreign influences, so that gaps can be filled from appropriate resources. Many words of foreign origin that entered the Serbian language through the historical contacts of Serbian people with native speakers of other languages have taken root in the Serbian language and are no longer felt a foreign “tissue in the body” of the Serbian language. They indicate former contacts with other peoples and languages and may have the significance of historical and cultural determinants.

Bibliography

- Dragiciewi , R. (2018). *Srpska leksika u prosllosti i danas*. Novi Sad: Matica Srpska. [Драгићевић, Р. (2018). *Српска лексика у прошлости и данас*. Нови Сад: Матица Српска].
- Grickat, I. (1969). Jezik kni evnosti i kni evni jezik – na osnovu srpskog pisanog nasledzia iz starijih epoha, *Ju noslovenski filolog XXVIII/1-2*. Beograd. 1-36. [Грицкат, И. (1969). Језик књижевности и књижевни језик – на основу српског писаног наслеђа из старијих епоха, *Јужнословенски филолог XXVIII/1-2*. Београд. 1-36].
- Iwi , P. i Kaszi , J. (1981). O jeziku kod Srba u razdoblju od 1804. do 1878. godine. *Istorija srpskog naroda*, V/2, Beograd: Srpska kni evna zadruga. 311-380 [Ивић, П. и Кашић, Ј. (1981). О језику код Срба у раздобљу од 1804. до 1878. године. *Историја српског народа*, V/2, Београд: Српска књижевна задруга. 311-380].
- Kne ewi , I. i Rankowi , Z. (2016). O nekim aspektima crkvenog administrativnog sti a. *Filologija kulture*, v. 1. *Zbornik radova sa Czetvrte medzinarnodne nauczne konferencije* (9-11 June, 2016), Aleksandra Wranesz, Lilana Markowi  (eds.). Beograd: Filozofski fakultet. 65-75. [Кнежевић, И. и Ранковић, З. (2016). О неким аспектима црквеног административног сти а. *Филологија културе*, v. 1. *Зборник*

- радова са Четврте међународне научне конференције (9-11 June, 2016), Александра Вранеш, Љиљана Марковић (eds.). Београд: Филолошки факултет. 65-75].
- Konczarewicz, K. (2015). *Pogled u teolingwistiku*. Београд: Јасен. [Кончаревић Ксенија (2015). *Поглед у теолингвистику*. Београд: Јасен].
- Mladenović, A. (2008). *Istorija srpskog jezika. Odabrani radovi*. Београд: Cziгоја штампа. [Младеновић, А. (2008). *Историја српског језика. Одабрани радови*. Београд: Чигоја штампа].
- Ranković, Z. (2013). Графијска и ортографско-фонетска обележја Уредаба и прописа Митрополије београдске. *Teolingwisticka prouczawania slowenskih jezika*. Jasmina Grković-Mejdzor, Ksenija Konczarewicz (eds.). Београд: SANU. 465-472. [Ранковић, З. (2013). Графијска и ортографско-фонетска обележја Уредаба и прописа Митрополије београдске. *Теолингвистичка проучавања словенских језика*. Јасмина Грковић-Мејџор, Ксенија Кончаревић (eds.). Београд: САНУ. 465-472].
- Ranković, Z. (2015). О српскословенским и рускословенским фонетским обележјима уредаба и прописа Митрополије београдске (1835–1856). *Slawistika XIX*. Београд. 140-144. [Ранковић, З. (2015). О српскословенским и рускословенским фонетским обележјима уредаба и прописа Митрополије београдске (1835–1856). *Славистика XIX*. Београд. 140-144].
- Ranković, Z. i Łazić, M (eds.) (2010). *Uredbe i propisi Mitropolije beogradske 1857-1876*, v. 2, Požarevac: Eparhija braniczewska. [Ранковић, З. и Јлазић, М. (eds.) (2010). *Уредбе и прописи Митрополије београдске 1857-1876*, v. 2, Пожаревац: Епархија браничевска].

Материальные отношения между священником и паствой как причина развития неоунийного движения на Волыни

Олександр Федчук

Волынская духовная семинария, Украина
ORCID 0000-0002-8494-9066
ol_fedchuk@ukr.net

rev. Fedchuk O., *Material relations between the priest and the laity as a reason for the development of the neo-union movement in Volyn*, Elpis, 24 2022: 35-40.

ks. Fedchuk O., *Materialne stosunki między duchownym a wiernymi jako powód rozwoju neounijnego ruchu na Wołyniu*, Elpis, 24 2022: 35-40.

Abstract: The article deals with one of the main directions of neo-union propaganda aimed at separating the Volyn population from the ancestral Orthodox faith and their adoption of the so-called Catholicism of the Eastern rite. This refers to the attempts of the Uniates to convince the faithful of the material benefit of accepting a new jurisdiction, consisting in free occasional services, which Orthodox priests could not do, and obtaining church land at their disposal. It was with such proposals that the Uniate priests visited the parishes of Volyn and worried the local population. The research suggests how successful such actions of apostates were, as well as the reaction of Orthodox pastors to them.

Streszczenie: Artykuł wskazuje na jeden z głównych kierunków neounijnej propagandy, zmierzającej do oddzielenia ludności wołyńskiej od rdzennej wiary prawosławnej i przyjęcia tzw. katolicyzmu obrządku wschodniego. Chodzi o próby przekonywania wiernych przez unitów o materialnych korzyściach przyjęcia nowej jurysdykcji, polegającej na bezpłatnych nabożeństwach, jakich nie mogli odprawiać księża prawosławni, oraz otrzymaniu do ich dyspozycji ziemi kościelnej. Właśnie z takimi propozycjami księża unicy jeździli do parafii wołyńskich i niepokoiili miejscową ludność. Badanie pokazuje, jak skuteczne były takie działania odstępców, a także reakcję na nie duchownych prawosławnych.

Аннотация: В статье отслежено одно из главных направлений неоунийной пропаганды, направленных на отрыв воłyнского населения от праотцовской православной веры и принятие им так называемого католичества восточного обряда. Имеются в виду попытки униатов убедить верующих в материальной выгоде принятия новой юрисдикции, заключающейся в бесплатных требах, совершать каковые не могли православные священники, и получении в свое распоряжение церковной земли. Именно с такими предложениями униатские ксендзы ездили приходами Волыни и волновали местное население. В исследовании показано, насколько успешными были подобные действия отступников, а также обозначена реакция на них православных пастырей.

Keywords: neo-union, Evseviy Slezko, Alexey Pelipenko, payment for occasional services, church land

Słowa kluczowe: neounia, Yevsevy Slezko, Aleksey Pelipenko, opłata za nabożeństwa, grunty kościelne

Ключевые слова: неоуния, Евсевий Слезко, Алексей Пелипенко, плата за требы, церковная земля



В 1924 году в Польше возникла так называемая Католическая церковь византийско-славянского (восточного) обряда, которую стали называть неоунийной. Следующей весной неоуния, пусть и довольно вяло, начала распространяться на Волыни. Казалось бы, у местных жителей не было никаких причин менять прародительскую православную веру на католичество восточного обряда, однако на некоторых приходах все же нашлись желающие так поступить. При этом нам неизвестны случаи существования в том или ином селе идейного движения за неоунию, которая возникала только вследствие материальных расчетов или недостойного своего высокого сана священника, или кучки крестьян, входивших в категорию малосознательных прихожан и больше заботившихся о земных благах, чем

о вечных. В данном исследовании мы попытаемся изучить материальную составляющую возникновения неоуниатских ячеек на Волыни.

Первым в Волынском воеводстве в апреле 1925 года возник неоуниатский приход в селе Озеро Луцкого уезда, где Православие предал священник Евсевий Слезко. Проповедь униата не имела успеха среди крестьян, и он, продолжая убеждать их в том, что остался православным и только изменил административное подчинение, решил поощрить бывших прихожан иным образом – предлагая им выполнять требы за бесценок, а то даже и бесплатно. Для самого Слезка это не было обременительным, ведь от бискупской курии он начал получать щедрое жалование, которое значительно превышало его содержание как настоятеля православного прихода.

Для того чтобы нивелировать в глазах небогатых крестьян такое очевидное преимущество униата, в конце 1925 года Волынская духовная консистория, среди прочего, предложила «пастырям приходов, близких к с. Озеро, всячески уживаться со своими прихожанами, брать за требы минимальную плату, чтобы не вызвать недовольство к себе в данное тяжелое время для православия» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 39. Л. 73). Но даже и до этого распоряжения православные священники, которые присылались в Озеро после Слезка, были вынуждены отказаться от вознаграждений за требы, что ставило их в крайне затруднительное материальное положение, исправить которое не выдавалось возможным. Отец Гавриил Коробчук в июле 1925 года в рапорте к Варшавско-Волыному митрополиту Дионисию писал, что за два месяца получил от прихода только 49 злотых прибыли. Из-за отсутствия квартиры, тоже захваченной Слезком, он был вынужден жить без семьи, что накладывало дополнительные расходы на столование и поездки к семье. При таких обстоятельствах, утверждал отец Гавриил, в Озере не мог задержаться ни один семейный священник. Поэтому Коробчук просил: «Поскольку у меня нет никакого имущества, которое давало бы мне возможность жить с семьей независимо от доходов от прихода, при желании оправдать доверие Вашего Высокопреосвященства, выразившееся в поручении мне настолько ответственного прихода, я вынужден обратиться к Вашему Высокопреосвященству с покорной просьбой освободить меня от командирования в село Озеро, если в распоряжении Вашего Высокопреосвященства нет средств улучшить условия жизни священника в Озере» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 39. Л. 25–26).

Конечно, указанные православным священником 49 злотых за два месяца, которые он смог заработать от свершения в Озере богослужений и треб, – мизерные деньги по сравнению с тем, сколько получал униатский священник. Например, об униате Василии Гроше, который «душпаствировал» в селах Дубечно и Краска Ковельского уезда, утверждали, что он «имея церковную землю, роскошный церковный дом, ежемесячно получает 800 злотых платы, кроме расходов миссионерских» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 391). Предполагаем, что слухи о прибылях Гроша могли немного превышать реальность, ведь один из православных благочинных в своем обращении к народу утверждал, что жалование униатов составляет 400–600 злотых (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 44. Л. 2), а униатский дьяк Бинецкий хвастался, что получает 375 злотых (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 556. Л. 12). Хотя вполне возможно, что плата униатов зависела от успехов их деятельности, которых у Гроша было гораздо больше за Бинецкого. В любом случае православному священнику, который остался без доходов, подобная прибыль казалась недосягаемой. Исправить такую ситуацию в Озере пыталось Луцкое Крестовоздвиженское братство, которое несколько месяцев субсидировало здесь православного священника в сумме 75–100 злотых, но впоследствии отказалось от такой помощи (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д.

39. Л. 61). В дальнейшем в Волынской духовной консистории поняли, что без материального вознаграждения священникам отравленных унией сел с консисторских сумм не обойтись, хотя в целом церковный клир на Волыни не получал никакого вознаграждения от Митрополии или консистории. Однако такие выплаты были несопоставимы с теми суммами, которые получали униаты, и добиться их назначения клиру стоило усилий. Так, в мае 1927 года консистория постановила платить 50 злотых священнику Сергею Олейнику и 25 злотых диакону-псаломщику Михаилу Гороховскому, временно делегированным епархиальным центром в село Крутнев Кременецкого уезда, где священник Иустин Селецкий перешел в унию. При этом такое решение в консистории созрело только после того, как Гороховский письменно попросил войти в его бедственное положение и выдать необходимую сумму на питание. Через два месяца, правда, консистория постановила вдвое увеличить содержание православного причта в Крутневе (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 52. Л. 62–63, 169). Такую же сумму консистория выплачивала клиру церкви села Дубечно Ковельского уезда, где также нельзя было надеяться на материальное вознаграждение от прихожан. С марта 1928 года священнику и псаломщику здесь выделялось еще и по 30 злотых на наем в селе жилья. В начале 1929 года, по просьбе священника Дубечна Петра Тарановского, консистория выхлопотала у митрополита Дионисия увеличение платы настоятелю еще на 50 злотых и псаломщику на 25 злотых. А вот когда в октябре 1929 года следующий настоятель прихода в Дубечно отец Стефан Игнатович попробовал еще раз добиться повышения зарплаты, объясняя, что за получаемые от консистории 150 злотых прожить невозможно, потому что почти все эти деньги приходится отдавать на поездки по делам прихода, а за требы если и дают, то очень мало, а большинство треб вообще бесплатные, в консистории его претензии признали необоснованными. В докладе митрополиту Дионисию по этому поводу члены консистории писали: «Консистория неоднократно останавливалась на этом вопросе, причем обращено внимание, что причты всех зараженных унией приходов всегда проявляют исключительную настойчивость улучшать свое материальное положение под предлогом борьбы с унией, а это в свою очередь вызывает справедливое опасение консистории в том смысле, что такие приходы могут стать средством довольной жизни... Настоятель прихода Дубечно чрезмерно сгустил краски, считая, что касса консистории это какой-то неисчерпаемый запас денег. Консистория берет на себя смелость утверждать, что причт прихода Дубечно вполне достаточно обеспечен материально и что претензии его настоятеля безосновательны» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 190).

Таким образом, даже в случае материальной помощи от духовной консистории, размер жалования православных священников был недостаточным и совсем не отвечал прибылям униатов. Между тем как и в Озере, клир всех приходов, где развивалась униа, не

мог надеяться на заработки от треб. Священник села Дубечно Петр Тарановский писал в консисторию: «Большинство треб приходится выполнять почти даром за очень скромное вознаграждение, чтобы не давать повода к обвинению православных священников в вымогательстве. Приходится брать за требы меньше, чем берет Грош, чтобы получить у прихожан популярность. Для блага Св. Православной Церкви приходится уступать своим благополучием... Я никогда не называю цифры сам, а предоставляю платить по своему усмотрению. Этот последний способ оказался действенным самых красноречивых проповедей и дал мне популярность у прихожан. Но такой жизни долго вынести не под силу одному человеку» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 18). Отец Михаил Евчук с Крутнева также жаловался: «Лично мое положение в Крутневе самое безрадостное... Надеяться на доходы за требы в Крутневе мне не приходится, потому что их нет, и ожидать нельзя, поскольку приходится быть снисходительным при выполнении треб – требы абсолютно бесплатные, тем более, что Селецкий обещает выполнять им требы бесплатно. Необходимо принять во внимание мое положение. Селецкий ежемесячно получает 180 злотых жалование, а теперь получил 900 злотых. Он, конечно, не заинтересован платой за требы и может заявлять свои услуги. Я же, оставаясь на нищенских условиях в Крутневе, должен все же приравниваться духу времени и также должен отказаться от платы за требы» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 52. Л. 170). Священник села Яблонное Костопольского уезда Иоанн Гловинский также был убежден, что единственным верным средством сдержать прихожан от униатского соблазна стало бы бесплатное совершение треб. Но он же отмечал, что православные священники не могут отказаться от этого из-за потребностей семьи и обучения детей, а получить необходимые средства, без жалования, можно только от прихожан (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 58.). Учитывая, что все священники, посланные в такие села, имели свою семью, которую были обязаны содержать, справедливыми следует признать слова делегированного в Дубечно отца Иоанна Губы о том, что каждого священника, которому приходится работать в таких условиях, надо считать мучеником (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 392.).

Конечно, вышеуказанной проблемы не существовало бы, если бы волынские крестьяне с большей ответственностью относились к своим обязанностям по содержанию приходского причта, однако униаты сполна пользовались их бедностью и невежеством. Один из священников, в приходе которого униатский ксендз также начал делать свою черную работу, признавал, что бесплатные требы всегда будут для его прихожан большим искушением (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 58.). А другой пастырь довольно колоритно, но справедливо утверждал: «Очень важное и возможно одно из главных то обстоятельство, что Дубечанский «дядюшка» независимо от пола и возраста, независимо от религиозного чувства и религиозной принадлежности, как

хитрый полишук, использует то положение, что можно не платить. Это используют оба вероисповедания, мол: «Что ... десять злотых за брак? ... Пойду к Грошу» ... и наоборот: «Пойду к православному ...»» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 392.).

Униатские ксендзы, которые, как правило, сами ранее были православными пастырями, хорошо знали настроения «хитрых полешуков», а потому нередко всю свою пропаганду строили именно вокруг вопроса платы за требы, называя православных священников «попами дерунами» и обещая совершать все бесплатно, если их примут за своего настоятеля. Так, например, постоянно делал один из самых известных предателей Православия Алексей Пелипенко, который сначала основал неоуниатский приход в селе Цегов Гороховского уезда, а затем начал ездить другими селами, называя себя «областным благочинным». Выполнять требы даром, если примут его священником, отступник обещал в селах Дубечно, Мерва, Корытница. В последнем из этих сел он также пообещал, вытребовав дерево из местного государственного леса, построить школу (ГАТО. Ф. 148. Оп. 1. Д. 291. Л. 41, 54; Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 126.).

Следует отметить, что такая агитация униатов имела успех далеко не везде, тем более, что многие православные пастыри, которые уже знали, что такое неоуния, не допускали к худшему развитию, стремясь опередить события, пусть и с материальными потерями для себя. Так было в приписной к Яблунивскому приходу деревне Данчимости, где униатский священник в православных ризах появился в Великий пост 1928 года. Как и в других местах, он начал всем рассказывать, что уния только и отличается от Православия тем, что униатские ксендзы бесплатно совершают все требы. Поэтому униат убеждал православных обращаться к нему, обещая даром венчать и совершать другие требы, доказывая, что грех брать деньги за таинства. Узнав о такой агитации в приписной деревне, приходской священник Иоанн Гловинский начал проводить с народом постоянные беседы о сути унии, а также сообщил, что отныне будет здесь исповедовать бесплатно, а за требы довольствоваться добровольными пожертвованиями. Убеждение священника подействовали на прихожан и они перестали пускать ксендза в его последующие приезды, сразу же давая настоятелю знать обо всех шагах того в Данчимости (ГАТО. Ф. 148. Оп. 2. Д. 554. Л. 58.).

Но все же не везде здоровая аргументация православного духовенства приносила абсолютные результаты. В частности, до распада в 1939 году Польши остались действовать униатские приходы в соседних селах Дубечно и Краска, хотя завязывались они здесь так же, как и везде. Воспользовавшись нерасторопностью православного клира из села Лютка, униатский священник принял приглашение некоторых крестьян из Краски прибыть к ним на кладбище на проводы. После завершения заупокойных служб, когда прихожане предлагали забрать хлебные приношения, униат пре-

небрежительно ответил: «Что я, нищий? Мы ни с кого ничего не берем за выполнение треб, мы обеспечены хорошим жалованием, хлеб раздайте бедным ... Впрочем, можете продать хлеб и вырученные деньги дайте на дорогу вашему уполномоченному, который поедет со мной в Луцк и Варшаву ходатайствовать об образовании у вас униатской прихода». Местных прихожан ксендз убеждал, что униаты все совершают бесплатно, в отличие от православных священников, которые обдирают паству. Дальнейшие уговоры православного духовенства, в отличие от других мест, на местных крестьян не подействовали и они только отвечали: «Теперь вы уже нам не нужны» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 44. Л. 1–4). Со временем большинство крестьян удалось вернуть к истине, но часть все же осталась в унии.

Но кроме платы за требы униаты находили и другие аргументы, которыми пытались склонить волинских крестьян на свою сторону. В частности, речь идет о чрезвычайно распространенной среди неюниатских ксендзов практике венчания неразрешенных браков. Большинство из них не имеют прямого отношения к теме нашего исследования, а потому здесь оставим это без внимания, но при совершении некоторых из таких браков к униатам обращались именно из материальных расчетов. Речь идет о женщинах, которые после Первой мировой войны остались без мужчин и теперь стремились вступить в новый брак. Законные действия требовали от них материальных затрат, связанных с обращениями за разрешением на развод с пропавшим мужем в консисторию. Однако Евсевий Слезко венчал такие пары без предварительного развода, что, как утверждало православное духовенство, «неотразимо действовало на сельских женщин, которые нередко уже имели незаконных мужей» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 39. Л. 72).

Но если такие акции приносили сравнительно небольшие дивиденды, поскольку заинтересованность в них проявляли лишь отдельные лица в разных населенных пунктах, то самый, возможно, важный для крестьян земельный вопрос, который также активно использовали униаты, таил в себе гораздо большую опасность. Именно благодаря этой «приманке» Слезко едва не сколотил униатский приход в селе Комарово Луцкого уезда. Свою агитацию здесь он начал в феврале 1926 года, узнав, очевидно, что в приходе существуют недоразумения между настоятелем и прихожанами, которые с 1916 года пользовались церковной землей, возвращать которую священнику не желали. Играя на чувствах крестьян, совершенно несправедливо униат начал убеждать их, что местный священник Павел Гвоздикowski отобрал у них церковную землю, хотя должен был пользоваться только частью ее, а при нынешних условиях не может быть и речи о какой-то плате за совершение треб, потому что священника может устроить и земля: «Я слышу, что ваш поп отбирает у вас поля и сам их засеивает, а так не положено. Он должен взять себе часть, а не оскорблять бедный народ. Вот если бы я был у вас, я бы за требы ничего не брал,

все поля и сенокосы вернул вам, для меня достаточно было бы того, что вы сами дали бы мне, для меня достаточно было бы сена для пары коров и пары лошадей, а хлеб даст мне мой приход, даже с избытком, потому что мой приход от Буга до Днестра простирается, вот эти приходы и будут платить мне за требы, а не вы. Смотрите, какой бессовестный ваш поп, живут все в мире и согласии как мужчина и женщина, возьми и повенчай их, так нет, он их детей пишет в метрике незаконными». Народу очень нравились слова Слезка, но беспокоило понятие унии, однако тот объяснил, что уния заключается только в отказе от митрополита, архиереев и консисторий, а будут знать лишь одного высшего митрополита – римского папу. Также не будет никаких налогов, разводов и разрешений на браки не надо будет просить – вот и все, в чем заключается униа. Она, по словам Слезка, должна была вывести темный и глупый народ в свет от «рабских оков православия», так как нынешние священники только обманывают и обижают его, а в униатстве ничего не надо платить за требы. «Правительство придет на помощь и у вас будет своя церковь, не будет у вас этих хлопот по расторжению браков, не нужно будет вам ехать в РКУ, все у нас делается легко, быстро и свободно», – убеждал жителей Комарова униат.

«Тут никакие уговоры, никакие силы не могли убедить темного полишука, что Слезко не прав. Народ знал то, раз Слезко стоит за народ, он и прав. Раз он носит такую одежду и такой же крест, как все православные священники, то значит он православный, иначе правительство должно снять с него крест, чтобы не вводить в заблуждение народ», – отчитывался об этом местный священник (ГАТО. Ф. 148. Оп. 3. Д. 39. Л. 85–86, 134–139; Ф. 148. Оп. 1. Д. 291. Л. 74–75). Обещание раздать крестьянами землю определило успех агитации отступника: уполномоченные от прихода поехали в Луцк к воеводе с просьбой назначить им Слезка. Сельский староста, с которым общался благочинный, рассказывал, что народ здесь вообще склонен к неповиновению властям и очень доволен таким батюшкой: «Разводы сам дает, венчает несовершеннолетних, близких родных, без разрешения РКУ... Он носит волосы длинные, наперсный крест, ходит в рясе, крестит по-нашему, мало или совсем ничего не берет, раздает прихожанам землю» (ГАТО. Ф. 148. Оп. 1. Д. 291. Л. 73.). Хотя благочинный и убеждал крестьян, что Слезко обманывает их, те не хотели ничего слушать, настолько, по его словам, «лакомой» была приманка в виде пользования церковной землей.

Такие волнения в Комарово продолжались около двух месяцев, пока стараниями православного духовенства, проводившего в селе значительную разъяснительную работу, очаг унии здесь не погас. Слезка в селе начали воспринимать как обманщика и пройдоху, что подтверждало и его неблагоприятное поведение. Точно так же через заработанный «авторитет» развратника и пьяницы не захотели люди иметь ничего общего и с бывшим священником Алексеем Пелипенком, который

в апреле 1926 года прибыл на Мерво-Кутринский приход Гороховского уезда, который ранее обслуживал. Надеясь, что крестьян удастся заманить в унию земель, он пообещал всем желающим арендаторам церковной земли без проблем продлить срок этой аренды, а также звал всех к себе на бесплатную исповедь. Однако наученные православным духовенством люди не захотели иметь с ним дело (GATO. F. 148. Op. 1. D. 291. L. 47).

Еще одним униатским ксендзом, который в своей пропаганде использовал земельный вопрос, стал бывший православный дьяк Василий Грош, который образовал униатские приходы в селах Дубечно и Краска Ковельского уезда. В 1927 году он подговорил крестьян, подпоив их, скосить траву на священническом сенокосе и забрать себе все скошенное. Осенью, когда православный пастырь по делам уехал из прихода, Грош предложил своим сторонникам засеять церковную землю. Это привело к судебным спорам, продолжавшимся несколько лет (GATO. F. 148. Op. 2. D. 554. L. 126–128.).

Летом 1928 года один из ксендзов начал расшатывать ситуацию в селе Краев Острожского уезда. Прибыв сюда в сопровождении представителя полиции, он собрал важных персон во главе с солтисом и заговорил об униии, обещая выполнять требы бесплатно, на собственные средства сделать капитальный ремонт священнических зданий и, главное, отобрать у чеха Зикана купленные им четыре десятины церковной земли. Последнее больше всего волновало крестьян, поскольку предыдущий настоятель, который продал эту землю чеху, должен был использовать ее для ремонтных работ, а, взяв деньги, ничего так и не сделал. Униат учил крестьян, как забрать у православного священника ключи от церкви, после чего они должны на руках отнести ксендза в дом священника, а затем – в церковь. Узнав о такой агитации, настоятель местного прихода отец Федор Гайденок немедленно обратился в консисторию с просьбой одолжить на два года хотя бы 500 злотых для ремонта большого священнического дома, что лишило бы ксендза важного аргумента для перевода прихода в унию (GATO. F. 148. Op. 2. D. 556. L. 39–40).

Между прочим, освобождение крестьян от обязанности по ремонту церкви или плебанального жилья тоже иногда становилось важным аргументом для униатов. Например, в селе Крутнев Кременецкого уезда, где в унию перешел священник Иустин Селецкий, последний не только распространял провокационные слухи о парцелляции церковной земли в пользу бедных прихожан, которые будут находиться в униии, но и говорил всем, что получил от курии 2000 злотых на покрытие цинковой жестию церкви и церковного дома, а еще 200 злотых – на укладку пола в комнатах священнического жилья. Присланный сюда православный священник Михаил Евчук вынужден был признать, что крестьяне видели в этом родительскую заботу епископа и говорили: «Луцка консистория лучше заботится о нас, чем наша консистория в Кременце». Интересно,

что выделение курией униатам денег на ремонтные работы дало повод жителям Крутнева, которые все же не очень тяготели к униии, обращаться к благочинному со своеобразным шантажом. В частности, местный солтис якобы по поручению всех крестьян заявил, что если епархиальная власть не подарит крутневцам к Рождеству Христову новое приличное облачение, то население вновь примет унию, потому что курия отпустила Селецкому значительные средства на ремонт дома и другие религиозные потребности крутневских униатов (GATO. F. 148. Op. 3. D. 52. L. 173–174, 183).

Еще дальше Селецкого пошел ксендз Шушко, который в августе 1929 года прибыл в город Любомль, где занялся агитацией «для приобретения последователей народного костела». При этом он не только обещал людям различные выгоды (даровое свершения треб и пользование церковной землей), но и пообещал материальную помощь от римского папы и американских богачей – последователей народного костела. Ксендз утверждал, что лично знаком с папой и все устроится, как только он ему напишет. Присутствовавший при речи Шушка полицейский утверждал, что она носила большевистский и коммунистический характер. Второй раз полупьяный униат начал проповедовать на рыночной площади, выкрикивая, что всем нужно присоединиться к народному костелу, потому что это выгодно для всех. Оставляя Любомль, своих собутыльников Шушко поучал: «Делайте так, как я вас учил, а батюшку я сам выживу». Впрочем, местный священник говорил, что пропаганда Шушка не имела успеха в Любомле, где ему сочувствовали только двое православных и трое католиков (GATO. F. 148. Op. 3. D. 62. L. 3–6).

Приведенные примеры показывают, что в основе униатской пропаганды на Волини чаще всего были замешанные на обмане обещания материальной выгоды, ради которой крестьяне должны были бы изменить православной вере и присоединиться к неоунии. Приемами такой агитации были бесплатное свершения треб и обещания распределения между прихожанами церковной земли, что униатский священник мог себе позволить, получая большое жалование из курии. Православных священников это ставило в тупик, потому что они, не имея иных доходов, кроме приходской деятельности, оказывались в большом затруднении. Однако церковный клир вынужден был идти на жертвы, в чем ему оказывала помощь консистория. Рассмотренные приемы униатов имели только частичный и, преимущественно, краткосрочный успех. К концу 1920-х годов стало окончательно ясно, что одними только материальными благами ксендзы не смогут привлечь к неоунии православных жителей Волини, поскольку это не имело под собой твердой духовной почвы. Но понятно было и то, что расшатать ситуацию на приходе, используя лозунги материального характера, вполне возможно.

Перечень сокращений:

GATO – Gosudarstvennyj arhiv Ternopol'skoj oblasti

Библиография

- Gosudarstvennyj arhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 1. D. 291. 124 l.
- Gosudarstvennyjarhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 2. D. 554. 461 l.
- Gosudarstvennyj arhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 2. D. 556. 83 l.
- Gosudarstvennyjarhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 3. D. 39. 195 l.
- Gosudarstvennyjarhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 3. D. 44. 48 l.
- Gosudarstvennyj arhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 3. D. 52. 226 l.
- Gosudarstvennyj arhiv Ternopol'skoj oblasti. F. 148. Op. 3. D. 62. 71.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

Katakumby monasteru supraskiego

Antoni Mironowicz

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska

ORCID: 0000-0001-7856-2191

amir@uwb.edu.pl

Mironowicz A., *The catacombs of the Suprasl monastery*, Elpis, 24 2022: 41-49.

Abstract: The bodies of the founders and representatives of many prominent Orthodox families from the Grand Duchy of Lithuania were buried in the catacombs of the Suprasl monastery in the 16th century. Some of the people buried in the catacombs were transferred to the altar part of the Church of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary in 1644. Currently, an important problem is the protection and reconstruction of the Suprasl catacombs.

Streszczenie: W katakumbach klasztoru supraskiego w XVI wieku spoczęły ciała jego fundatorów i przedstawiciele wielu wybitnych prawosławnych rodzin z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Część pochowanych w katakumbach osób została przeniesiona do części ołtarzowej cerkwi sobornej Zwiastowania NMP w 1644 roku. Obecnie ważnym problemem staje się zabezpieczenie i rekonstrukcja katakumb supraskich.

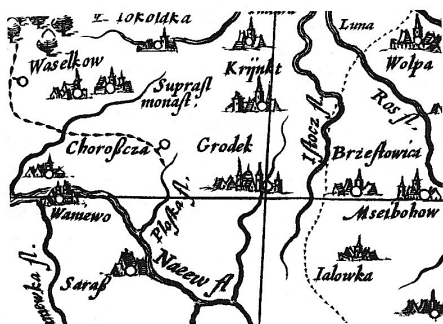
Keywords: Suprasl monastery, catacombs, Khodkiewicze

Słowa kluczowe: monaster supraski, katakumby, Chodkiewicze



*

Monaster supraski był w XVI wieku największym prawosławnym ośrodkiem zakonnym na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego [Nikolaj (Dalmatov), 1892; Modest (Strel'bickij), 1867, s. 70-81; Rogov, 1978, s. 321-334; Mironowicz, 1984]. Początki Ławry supraskiej sięgają końca XV wieku. Około 1492 roku wojewoda nowogródzki i marszałek Wielkiego Księstwa Litewskiego Aleksander Chodkiewicz (1457-1549) oraz rodzina Siehieniów z Bielska ufundowały zgromadzenie zakonne w pobliżu Gródka. Według „Kroniki Ławry Supraskiej” pierwotne usytuowanie monasteru w pobliżu tętniącego życiem zamku w Gródku nie odpowiadało wymogom życia pustelniczego.



Fragment mapy Tomasza Makowskiego z 1613 r.

Wkrótce część mnichów powróciła do Kijowa, a pozostała przeniosła się w 1507 roku na uroczysko Suchy Hrud, dając początek Ławrze supraskiej [Arheografičeskij, 1870, s. 2, 42]. W 1508 roku ufundowano na terenie klasztoru cerkiew drewnianą św. Jana Teologa, a w

15 października 1510 roku rozpoczęto budowę cerkwi murowanej Zwiastowania NMP [Arheografičeskij, 1870, s. 13-16; Vestnik, 1866, s. 9-14; Biblioteka Muzeum Narodowego, nr 66]. Kaplice świątyni sobornej zostały poświęcone świętym kijowskim: Antoniemu i Teodozemu Pieczerskim oraz świętym męczennikom Borysowi i Glebowi. Budowę cerkwi Zwiastowania NMP zakończono w 1516 roku, chociaż prace wykończeniowe trwały do połowy XVI wieku.



Portret fundatora monasteru supraskiego Aleksandra Chodkiewicza, Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego w Wilnie, Oddział Rękopisów, F82 – 2303/50

15 października 1516 roku metropolita kijowski Józef Sołtan i biskup włodzimiersko-brzeski Pafnucy poświęcili cerkiew Zwiastowania NMP [Arheografičeskij, 1870, s. 38; Mironowicz, 2015, s. 33-75]. Cerkiew Zwiastowania NMP była najważniejszą inwestycją klasztorną. Oryginalność architektury świątyni obronnej Zwiastowania NMP polegała na połączeniu w budownictwie cerkiewnym gotyckiego i bizantyjskiego stylu. Wykonanie tego projektu doprowadziło do rzadko spotykanej rozbudowy sklepienia cerkiewnego, wybudowania czterech miniaturowych wież narożnych i dużej liczby strzelnic w głównym gzymsie. Konstrukcja obiektu przypomina cerkwie obronne św. Zofii w Połocku, Synkowiczach i Małomożekowie [Alexandrowicz, 1971, s. 19-22; Iodkovskij, 1915, s. 249-311; Čanturiâ, 1969, s. 88-90; Kacër, 1969, s. 48-52; Kochanowski, 1963, s. 355-396; Morelowski, 1939; Pokryškin, 1911, s. 222-237; Szyszko-Bogusz, 1914; Kunkel, 2000, s. 37-53; Rokicki, 2006, s. 99-117; Tichoniuk, 2008].



Cerkiew Zwiastowania NMP. Wygląd z połowy XIX w. Rysunek W. Grjaznowa, П. Н. Батюшков, Белоруссия и Литва, Санкт-Петербург 1890, с. 165.

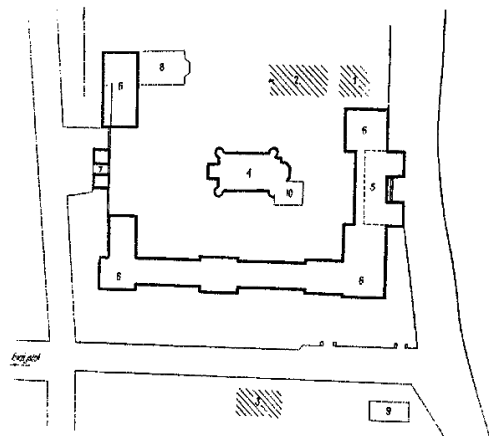
Za czasów archimandryty Sergiusza Kimbara (1532-1565) nastąpił okres świetności monasteru i podniesienie jego statusu do miana „ławry”. To wówczas podjęto wiele nowych inwestycji. W latach trzydziestych XVI wieku na cmentarzu monasterskim wybudowano cerkiew cmentarną Zmartwychwstania Chrystusa, która została ogrodzona murem. Cerkiew została wzniesiona nad katakumbami na południe od soboru Zwiastowania NMP [Iodkovskij, 1915, s. 225; Kochanowski, 1963, s. 372].

Pierwsze katakumby monasterskie były wznoszone po 1516 roku a przed zakończeniem budowy cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa, która uroczystie konsekrowano 30 października 1533 roku [Archiwum Główne Akt Dawnych, dz. VIII, nr 18793, s. 8-14]. Cerkiew powstała na sklepionych katakumbach wybudowanych z muru pruskiego, wymurowanych na południe od cerkwi Zwiastowania NMP. Prace nad katakumbami trwały również później.

Kronika rękopiśmienna Ławry supraskiej wzmiankuje, że 18 maja 1545 roku archimandryta Sergiusz Kimbar zawarł umowę z muratorem wileńskim, Mikołajem Wasilewiczem Koszkinem, na wymurowanie refektarza, oratorium, kuchni, spiżarni [Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka, f 16, nr 134, B 2, k. 10v; Arheografičeskij, 1870, s. 47, 57]. Zawarcie kontraktu z murarzem wileńskim wynikało z potrzeby naprawy części ołtarzowej cerkwi Zwiastowania NMP, która ucierpiała w wyniku pożaru w 1545 roku, budowy refektarza przy cerkwi-oratorium św. Jana Teologa oraz innych inwestycji na terenie monasteru. Wśród nich były bliżej nieokreślone prace murarskie przy kaplicy Zmartwychwstania Chrystusa. Prace nad katakumbami trwały zapewne po 1545 roku, albowiem z zestawienia wydatków wynika, że w 1557 roku za mury klasztoru i prace murarskie wewnętrzne i zewnętrzne wydano więcej pieniędzy aniżeli za wykonanie fresków [Arheografičeskij, 1870, s. 52]. Z powyższego wynika, że katakumby w drugiej fazie mogły być rozbudowane w latach 1545-1557. Zakres ich rozbudowy po 1545 roku można ocenić dopiero po wykonaniu prac i ekspertyz archeologicznych.

Murowane krypty grobowe – katakumby, usytuowane były około 30 m na południe od południowego skrzydła klasztoru. W sumie w latach 1545-1557, pod cerkwią Zmartwychwstania Chrystusa wymurowano obszerne katakumby, blisko dwieście nisz grzebalnych. Każda nisza grzebalna wyniosła od 187 do 189 centymetrów długości i 31,2 centymetrów szerokości [Kulesza, 2015, s. 382]. Tradycja budowania osobnych świątyń, w podziemiach, których chowano zmarłych, jest charakterystyczna dla chrześcijaństwa wschodniego. Nie znaczy to, że nie wykonywano w tym celu krypt cerkwi Zwiastowania NMP.

W katakumbach spoczęły ciała fundatorów monasteru i członkowie ich rodzin w XVI wieku i na początku XVII stulecia. Część pochowanych w katakumbach osób została przeniesiona do części ołtarzowej cerkwi sobornej Zwiastowania NMP w 1644 roku. Do krypt cerkwi Zwiastowania NMP trafiły też zachowane pochówki rodziny fundatorów z Gródka i prawdopodobnie ze spalonej drewnianej świątyni św. Jana Teologa. Jedynie badania archeologiczne mogą wyjaśnić, czy znajdowało się przejście podziemne łączące katakumby z cerkwią Zwiastowania NMP.



- 1 - pierwotna lokalizacji cerkwi św. Jana Teologa, spalona w latach czterdziestych XVII wieku
- 2 - pierwotne miejsce lokalizacji drewnianego monasteru
- 3 - miejsce lokalizacji cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa (1533-1557), rozebranej w latach sześćdziesiątych XIX wieku
- 4 - cerkiew Zwiastowania NMP
- 5 - Pałac Archimandrytów (1635-1655)
- 6 - budynki klasztorne z II połowy XVIII wieku
- 7 - brama – dzwonnica (1695-1697, po pożarze w 1702 r., odbudowana w połowie XVIII wieku)
- 8 - cerkiew św. Jana Teologa z 1892 roku
- 9 - dawny dworek z XVIII wieku
- 10 - tzw. ciepła cerkiew z 1854 roku

Plan rozmieszczenia budynków monasteru supraskiego opracowany na podstawie szkicu zamieszczonego w pracy Waclawa Kochanowskiego, *Pobazyliński zespół architektoniczny w Supraślu*, s. 359.

Inwentarz cerkwi i klasztoru supraskiego sporządzony w 1764 roku na wniosek metropolity unickiego Teodozego Wołodkowicza (1762-1778) tak opisywał katakumby. „W ogrodzie przed oknami opakich komnat znajdując się katakumby murowane, gdzie chowają ciała zmarłych mnichów. Nad nimi kaplica zbudowana z muru pruskiego z kopułą pokrytą białą blachą. Wezwanie kaplicy – Zmartwychwstanie Pana. Kaplica była zrujnowana, pozbawiona też okien, prawie się rozwałała. W pobliżu grobowca figarnia drewniana i dla włoskiego ogrodnika mieszkanie – budynek nowo wzniesiony. Pod nim piwnica na owoce” [Nikołaj (Dalmatov), 1892; s. 265, 569-570; Kochanowski, 1963, s. 392, Maroszek, 2013, s. 179]. Budowla kaplicy z „muru pruskiego” oznaczała szkieletową drewnianą konstrukcję ścian kaplicy wypełnioną murem z cegły ceramicznej. Kaplica została pokryta „białą blachą”. „Biała blacha” oznaczała ocynkowaną blachę stalową [Linde, 1854, s. 26; Kulesza, 2015, s. 357], lutowanych spoiwem z cyny. Blacha była pobielona i w ten sposób zabezpieczona przed korozją.

Późniejszy opis katakumb znajdujemy w inwentarzu majątku klasztorowego sporządzony w 1829 roku przez unickiego opata supraskiego biskupa Lwa Jaworskiego. Hierarcha tak opisywał ten fragment klasztoru: „Wyszedłszy z domu ogrodniczego, przez drzwi sadu, po lewej stronie katakumby w kształcie sklepu murowanego, mające długości zewnętrznej łokci 32, szerokości łokci 13½. Do nich od zachodu drzwi podwójne, na zawiasach i krukach z zasuwką żelazną. Na niemi galeryjka drewniana, zupełnie stara. Za temi drzwiami minąwszy trepów drewnianych 12 korytarz poprzeczny, zawierający długości łokci 29, szerokości łokci 5. W ścianach tego korytarza, po obydwóch stronach, pieczary do chowania umarłych księży. Tło korytarza kamieniem drobnym brukowane, sklepienie ceglane, w końcach onego z południa i północy po jednym jest okienku bez szkła, z kratami żelaznymi. Trumna czerwono malowana do wnoszenia umarłych księży. Nad katakumbami kaplica okrągła, koło wiązania drewnianego, deskami obita, z kopułą drewnianą, na której krzyż, także

drewniany, blachą żeścianą obity. Kruchta tej kaplicy murowana z gankiem także murowanym, którego trepy drewniane zupełnie zrównane. Wejście do kruchty przez drzwi podwójne na potrójnych zawiasach francuskich, naprzeciw tych drzwi drugie podwójne z podobnież zawiasami i zasuwką żelazną. W ścianie zachodniej okno niewielkie okrągłe w ołów oprawione, naprzeciw którego dwa filary z balaskami toczonemi, w kształcie drzwi do kaplicy, przy ścianie wschodniej kaplicy ołtarz, którego mensa drewniana, przed nią dwa stopnie ołtarzowe także drewniane. Na mniejszym krzyż z podstawka snycerskiej roboty malowaną i nieco wyzłacaną, z pasyjką drewnianą. Nad mensą przy ścianie obraz Zmartwychwstania Pana Jezusa na płótnie malowany, w ramach malowanych, wysokości łokci 4, szerokości łokci 2½. Przy nim dwa stare relikwiarzyki papierowe. Oknem w kaplicy małych okrągłych w ołów oprawionych 4. Po prawej stronie komórka, w kształcie zakrystii, z podobnież wyżej opisanymi filarami i balaskami od kaplicy oddzielona. W niej od południa drzwi na zawiasach i krukach żelaznych, prowadzące na poddasze. Po lewej stronie druga zakrystia zupełnie pierwszej podobna. W tych komórkach po trzy małe okienka w ołów oprawne. Podłoga i sufit kaplicy i komórek tarciczne. W kaplicy katederek, miejscowych stolarskiej roboty 2. Dach katakumb i kaplicy gontami kryty” [Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas, f. 634, op. 1, nr 3, k. 49-49v; Kulesza, 2015, s. 339-340].

Z powyższego zapisu wynika, że nad katakumbami była okrągła kaplica drewniana, obita deskami z drewnianą kopułą zakończoną krzyżem. Z opisu dowiadujemy się, że do kaplicy została dobudowana kruchta i ganek. W kruchcie znajdowały się dwójne drzwi dwuskrzydłowe. Ganek był otwarty i zabezpieczał przed czynnikami atmosferycznymi wejście do kruchty [Kulesza, 2015, s. 366-371]. Wizytator z 1829 roku nie wspominał o ceglany wypełnieniu, a jedynie o jej obiciu deskami. Porównując oba opisy z 1764 i 1829 roku należy stwierdzić, że kaplica, która w 1764 roku „była zrujnowana, pozbawiona też okien, prawie się rozwałała” w 1829 roku wyglądała w dobrym stanie. Można, zatem przypuszczać, że cały obiekt kaplica i katakumby zostały wyremontowane w II połowie XVIII wieku. Ponad dwuwiekowy obiekt zapewne wymagał remontu. Stan drewniany konstrukcji i murowane wypełnienie wymagało oszalowania zewnętrznego lica okrągłej ściany. Mało prawdopodobne było całkowite usunięcie ceglano wypełnienia konstrukcji drewnianej [Kulesza, 2015, s. 364] albowiem przy rozbiórce kaplicy pozyskano cegłę i drewno do budowy cerkwi cmentarnej św. Pantelejmona [Kulesza, 2015, s. 365]. Podczas XVIII – wiecznego remontu blaszany dach kaplicy został zamieniony gontem [Kulesza, 2015, s. 366]. Po obiciu deskami i wzmocnieniu konstrukcji kaplica była w 1829 roku w dobrym stanie technicznym.

Średnica zewnętrzna kaplicy wybudowanej w XVI wieku zbliżona była do 10 metrów i była powiązana z rozmiarami podziemi. Jak wynika z opisu opata Jaworskiego, kaplica wewnątrz składała się z kilku pomieszczeń. Uwzględniając rozkład katakumb można stwierdzić,

że znajdujący się nad nimi budynek świątyni usytuowany został centralnie na skrzyżowaniu osi podłużnej (północno-południowej) i poprzecznej (wschodnio-zachodniej). Kaplica obejmowała ona schody, stanowiące pierwotne wejście do krypty [Supraśl, 1984; Kulesza, 2015, s. 373].

Dane o katakumbach uzupełniają opis cmentarza supraślkiego archimandryty Mikołaja Dałmatowa z 1892 roku. „Najstarszy cmentarz klasztorny z dostatecznie obszernymi katakumbami wymurowanymi w I połowie XVI wieku znajduje się z południowej strony klasztoru, w dużym klasztornym sadzie. W katakumbach, trzypiętrowych niszach 132 miejsca, do połowy obecnego stulecia grzebano zmarłych archimandrytów i braci klasztornych, a także dobrodziejów klasztoru. Nad katakumbami znajdowała się cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa zbudowana w I połowie XVI stulecia i stojąca tam do lat siedemdziesiątych naszego stulecia” [Nikolaj (Dalmatov), 1892, s. 569-570]. Jak wiadomo, w 1875 roku kaplica ta, dzieło budowniczego Mikołaja Koszki, została rozebrana, a jej materiał został wykorzystany do budowy cerkwi cmentarnej św. Pantelejmona [Dobrowolski, 1999]. Cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa znajdująca się nad katakumbami została rozebrana ze względu na bezpieczeństwo.



Fragment plan Supraśla, w Guberni Grodzieńskiej, opracowany w 1845 roku przez urzędowego mierniczego Iwana Kostko (Narodowe Archiwum Historyczne Białorusi w Grodnie, f. 31, op. 2, dz. 2219)

*

W czasie I wojny światowej w 1915 roku katakumby ulegały profanacji. Niezabezpieczone przed warunkami atmosferycznymi katakumby przetrwały do lata pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to przy budowie boiska sportowego katakumby zostały zdewastowane. Według relacji mieszkańców Supraśla teren wokół katakumb został znivelowany w latach sześćdziesiątych XX wieku. W latach pięćdziesiątych XX wieku Zakład Anatomii Akademii Medycznej w Białymstoku, do celów dydaktycznych, wywoził z katakumb i części ołtarzowej cerkwi Zwiastowania NMP kilkadziesiąt czaszek i kości. Dodatkowo nieodpowiedzialne decyzje konserwatorów zabytków i działalność podległych mu służb doprowadziły do całkowitego zawalenia stropu katakumb. Zabezpieczeniu katakumb nie słu-

żył długotrwały spór międzywyznaniowy o ich własność [Archiwum Klasztoru Męskiego Zwiastowania NMP w Supraślu, 2014]. W 1984 roku na zlecenie ówczesnego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku podjęto prace archeologiczne. Badania wykazały, że katakumby były pierwotnie o połowę mniejsze aniżeli przypuszczano i dopiero później zostały one rozbudowane¹. Prace archeologiczne i objęcie nadzoru przez Podlaskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku nie przyczyniły się do zabezpieczenia obiektu przed dalszym niszczeniem. W latach osiemdziesiątych XX stulecia katakumby, odsłonięte i niewłaściwie zabezpieczone padły łupem badaczy amatorów i zwykłych wandalów.



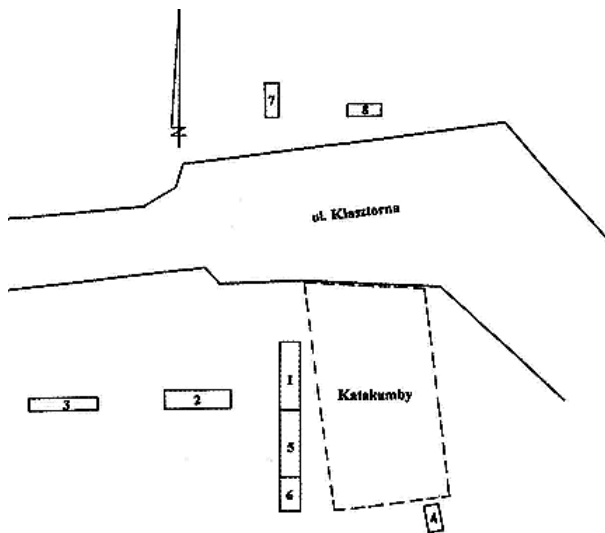
Foto. Stan katakumb w 2005 roku

Badania archeologiczne ze środków Podlaskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków przeprowadziło Muzeum Podlaskie w Białymstoku w lipcu 2003 roku [Bieńkowska, 2004, s. 265-273]. Celem ich było ustalenie zasięgu występowania pochówków ludzkich, zwłaszcza w kierunku zachodnim od ogrodzenia katakumb, dlatego większość wykopów zlokalizowano we wschodniej części byłego boiska szkolnego. W 2003 roku w wykopach odkryto 15 pochówków ludzkich. Zmarłych grzebano w pozycji z reguły wyprostowanej na wznak, głową na zachód, z rękami na klatce piersiowej. Przy szkieletach nie znaleziono jakiegokolwiek wyposażenia. Z przeprowadzonych badań antropologicznych wynika, iż były tu pochowane dwie młode kobiety w wieku 17-19 lat i dziesięciu mężczyzn w wieku od 35-40 do 65-70 roku życia. Średnia wzrostu pochowanych tu kobiet wynosiła 152 cm, a mężczyzn około 170 cm [Bieńkowska, 2004, s. 266]. Przeprowadzone badania wykopaliskowe pozwoliły na ustalenie zasięgu cmentarza. Zachodnia granica nekropolii przebiegała około 10 metrów na zachód od dzisiejszego ogrodzenia działki z katakumbami. Duża niwelacja terenu na południe od katakumb doprowadziła do zniszczenia pochówków, które wcześniej tam się znajdowały. Brak wyposażenia grobowego nie pozwala na określenie dokładnej chronologii pochówków. Na podstawie pomiaru kości badana populacja

¹ Badania prowadzili Z. Skrok i T. Wilde – maszynopis sprawozdania z badań znajduje się w Dziale Archeologii Muzeum Podlaskiego w Białymstoku.

odpowiada normom metrycznym charakterystycznym dla populacji z okresu od XV-XVIII wieku [Kapala, 2003; Bieńkowska, 2004, s. 270].

W 2011 roku dokonano odkopania pochówków mniichów wokół katakumb przy drodze klasztornej. Wydobyto 54 szkieletów zakonników w wieku od 40 do 60 lat. Przeprowadzono wstępną analizę antropologiczną. W oparciu o materiały źródłowe i prace archeologiczne jeszcze w 2003 roku został opracowany przez Janusza Kaczyńskiego projekt rekonstrukcji kaplicy będącej niegdyś nad katakumbami. Projekt ten nie doczekał się kontynuacji wobec braku zainteresowania władz konserwatorskich.



1. Supraśl, stan. 4. Lokalizacja wykopów.
Wszystkie rysunki: H. Karwowska.

K. Bieńkowska, *Supraska nekropolia – badania archeologiczne w sąsiedztwie katakumb*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego”, 10, 2004, s. 266.

Dopiero objęcie opieką katakumb przez monaster Zwiastowania NMP w 2012 roku zmienił sytuację obiektu zabytkowego. W 2013 roku podjęto badania archeologiczno-architektoniczne tego cennego zabytku. Mnisi w 2013 roku zabezpieczyli resztki pozostałych katakumb, uporządkowali teren i przystąpili do prac renowacyjnych. W 2014 roku profesor Politechniki Białostockiej Jerzy Uścińowicz wykonał projekt rekonstrukcji i rewitalizacji dawnych katakumb [Uścińowicz, 2015, s. 219-220]. Dzięki wysiłkom mnichów i naukowców udało się powstrzymać dewastację jednego z najcenniejszych tego typu zabytków z I połowy XVI wieku. Pilnym postulatem stała się kontynuacja prac zabezpieczeniowych i rekonstrukcyjnych katakumb supraskich.

Dotychczasowe wyniki badań archeologicznych, historycznych są niewystarczające do przeprowadzenia rekonstrukcji katakumb i cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa. Opis inwentarzowy opata Leona Jaworowskiego oraz ustalenia Krzysztofa Kuleszy i Jerzego Uścińowicza należy traktować jako wskazówki do pracy projektowych i rekonstrukcyjnych zespołu (kaplicy i katakumb). Nale-

ży pogłębić badania nad pozostałościami zachowanymi w murach katakumb i niszach. Konieczne są badania architektoniczne kaplicy, archeologiczne katakumb i ich otoczenia.

Badaniami należy objąć wnętrza dawnej kaplicy Zmartwychwstania Chrystusa, przeprowadzić analizę przestrzenną poszczególnych jej części. Nieodzowne są badania dendrochronologiczne drewnianych elementów z dawnej kaplicy, wykorzystanych przy budowie cerkwi cmentarnej św. Pantelejmona. Ustalenia wieku budowy poszczególnych elementów drewnianych pozwoli historykowi sztuki i architektom na opracowanie projektu bryły kaplicy i połączenie jej z zachowanymi katakumbami.

*

Na miejsce swego wiecznego spoczynku wybrali katakumby supraskie ówczesne prawosławne elity z Wielkiego Księstwa Litewskiego. W kryptach prawosławnego monasteru spoczęli obok fundatora członkowie jego najbliższej rodziny oraz inni przedstawiciele rodów książęcych i możnowładztwa. Część z nich została przeniesiona z innych miejsc pochówków np. z pobliskiego Gródka. Niektóre ciała wydobyto z katakumb monasterskich i przeniesiono w 1644 roku do krypty znajdującej się pod ołtarzem głównej świątyni Zwiastowania NMP. Przeniesienie ciał zmarłych do krypty murowanej świątyni Zwiastowania NMP było spowodowane pożarem drewnianej cerkwi św. Jana Teologa i obawą o zniszczenie trumien fundatorów monasteru w katakumbach. Dodatkowym czynnikiem przeniesienia ciał zmarłych do cerkwi sobornej była polityka kłitora Krzysztofa Chodkiewicza, który ingerował w sprawy wewnętrzne monasteru. Również ówcześni przełożeni klasztoru archimandryci Nikodem Mokosiej Szymbiński (1636-1643) i Aleksander Dubowicz (1645-1652) prowadząc liczne prace wewnątrz klasztoru pragnęli należycie uszanować pochówki przedstawicieli rodziny Chodkiewiczów, dobroczyńców i opiekunów zgromadzenia zakonnego. O przeniesieniu trumien do cerkwi Zwiastowania NMP informowało źródło *Opisanie spoczywających ciał w Supraślu Jaśnie Wielmożnych Ich Mości PP. Chodkiewiczów. Starych i pierwszych tego miejsca S. Fundatorów w Religii S. Greckiej i w posłuszeństwie zwierchności S. Apostolskiej stolice będących, a z tego świata zeszyłych osób znamienitych Panów i włodarzów, których niedawno ku wiadomości ludzkiej wystawieniem, a porządnym in trumn pod samym Wielkim Ołtarzem złożonym jest podano, a to się stało Roku Pańskiego 1644, Mca Aprila, dnia 10 za staraniem i pracą ojców i braciej tegoż monastera supraskiego z wielką ceremonią i uszanowaniem przystojnym. Tym sposobem złożonych* [Kossakowski, 1872, s. III; *Prawa i przywileje*, 1994, s. 182-186]. Jak z powyższego zapisu wynika, w 1644 roku do krypty pod ołtarzem cerkwi Zwiastowania NMP wniesione zostały jedynie nieliczne trumny osób związane z fundatorami monasteru. Pozostałe osoby pochowane w katakumbach, pozostały w niszach grzebanych i w znajdującej się nad nimi cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa.

W katakumbach zostało złożone ciało matki Aleksandra Chodkiewicza², Agnieszki Skirgiełówny³ a później przeniesiono je do krypty pod częścią ołtarzową cerkwi Zwiastowania NMP. „Pierwsza i najstarsza truna. Matki najstarszego fundatora mon[asteru] supr[aslskiego]. Ta od dawności lat bardzo zwietszała, którą odnowiono. W tej spoczywa ciało JM. Paniej Jawnuty z domu Skirgieyłow synowicy śp. Jagiela książecka WKL, a potym bywszego króla polskiego etc. etc. etc. A ta pani Jawnuta w stanie małżeńskim była za panem Iwanem Chodkiewiczem, wojewodą kijowskim, z którym spłodziła JW. Imć Aleksandra Chodkiewicza pierwszego fundatora tego monasteru supraskiego. O roku z tego świata zejścia tej zacnej pani wiadomości nie masz, ale sama własność to ukazuje, że za pieczętowaniem syna jej wyżej mianowanego fundatora tutecznego ciała jej na tę święte miejsce jest przeniesione i w głowach jego synowskich położono, co się i teraz tak, a nie inaczej znajduje” [Kossakowski, 1872, s. IV; Wolff, 1895, s. 4; Mironowicz, 2015, s. 81]. Wśród pochowanych w katakumbach supraskich osób była księżna Wasylisa Andrzejewna Holszańska (1422-1484), siostra królowej Zofii, żona księcia Iwana Włodzimierzowicza Olgierdowicza Bielskiego (1411-1494), matka Agnieszki [Wolff, 1895, s. 96; Mironowicz, 2015, s. 81].

W kryptach monasteru złożono ciało jednego z jego fundatorów, wojewody nowogrodzkiego, Aleksandra Chodkiewicza [Kossakowski, 1872, s. IV]⁴ z żoną Wasylisą, księżną Jarosławowiczówną [Kossakowski, 1872, s. IV; Wolff, 1895, s. 155]⁵ oraz ciało hetmana litewskiego Hrehorego Chodkiewicza (1561-1572) [Kossakowski, 1872, s. IV; Żychliński, 1889, s. 17; Uruski, 1905, s. 212]⁶

² Aleksander Iwanowicz Chodkiewicz (1457-1549), koniuszy nadworny (1502), marszałek hospodarski (1506-1509, 1511-1547), starosta brzeski (1529-1547), wojewoda nowogrodzki (1544-1549).

³ Ostafea, imię chrzestne ks. Agnieszki Chodkiewicz (1428-1498). Księżna Agnieszka (Jawnuta), córka ks. Iwana Włodzimierzowicza Olgierdowicza Bielskiego z Giedyminowiczów, żona Iwana Chodkiewicza, wojewody kijowskiego (1480-1482).

⁴ „Druga truna pierwszego fundatora monasteru tego. W niej leży JW. IP Aleksander Iwanowicz Chodkiewicz wojewoda nowogrodzki, marszałek wielki WKL, starosta brzeski, puński, wilkiński i ostryński etc., pierwszy fundator mo[asteru] supr[aslskiego] zmarł roku pańskiego 1549 miesiąca maja dnia 28”.

⁵ Księżna Wasylisa, córka Iwana Wasylewicza Jarosławowicza, żona Aleksandra Chodkiewicza. „Trzecia truna. W niej spoczywa ciało JM. P. Basilissy, księżnej Jarosławowny, Pana Aleksandra Iwanowicza Chodkiewicza żony. Ta zmarła roku pańskiego 1552, miesiąca maja, dnia 11. Herb Pogania”.

⁶ „Czwarta truna. W niej leży JW. IP. Hrehory Chodkiewicz, syn Pana Aleksandra Chodkiewicza, kasztelan wileński, hetman najwyższy WKL, starosta mohilowski. Ten Boga miłujący Pan już po śmierci ojca swego, nierychło za panowania króla polskiego i WKL Zygmunta Augusta w Knyszynie w roku 1572 zmarłego, wiele dobrego ten uczynił, a naprzód drukarnię słowiańskiego języka w Zabłudowiu niemającym kosztem wystawił, w monasteru zaś samym tuteszym przez różne pisarze księgami skarbnice napełnił, czego wszystkiego i po tę czasy ksiąg używanie jest pewnym świadectwem. Niemniej i fundusze jego świątobliwe cerkwi [s] i kościołowi świętech w Zabłudowiu utworzone i na piśmie uprzywilejowane oświadczają. Ten zacny pan mąż i niezwyčajony hetman, po swoich niemłych trudzeniach i pracach pożegnał świat roku pańskiego 1572 Novembra 12 [12.XI 1572 r.]. „A naprzód Drukarnie Słowiańskiego Języka w Zabłudowiu nie małym kosztem wystawił. W Monasteru zaś samym tutejszym przez różne

i jego żony Katarzyny Iwanowej Wiśniowieckiej [Kossakowski, 1872, s. V]⁷. W inwentarzu klasztornym z 1764 roku napisano, że krypta kolatorska była wybita czerwonym aksamitem, ozdobionym srebrnymi gwoździami, a w głowach i nogach trumien przybite były blaszane tablice z herbami ktitorów [Nikołaj (Dalmatov), 1892, s. 561].

Z katakumb do krypty pod ołtarzem w 1644 roku przeniesiono trumny synów Hrehorego Chodkiewicza i księżnej Katarzyny Wiśniowieckiej: Andrzeja [Kossakowski, 1872, s. V]⁸, Aleksandra [Kossakowski, 1872, s. VI]⁹ i Jerzego [Kossakowski, 1872, s. VI]¹⁰. Obok Jerzego

Pisarze księgami skarbnice napełnił”. [Żychliński, 1889, s. 17]. Z kolei Seweryn Uruski informował tak o cenie roli Grzegorza Chodkiewicza: „Swą wieś Zabłudowo zamienił na miasteczko, założył w niem hojnie nadał kościół katolicki i cerkiew ruską, fundował tu także drukarnię słowiańską, wychodźców moskiewskich hojnie wspierał, monasterowi w Supraślu zwiększył dochody i wiele ksiąg przekazał”. [Rodzina, 1905, s. 212].

⁷ „Piąta truna. W niej leży JMP Katarzyna księżna wileńska [powinno być - Wiśniowiecka], Pana Hrehorego Chodkiewicza żona. Ta pobożna pani swoje noszenie będąc w wdowstwie na obraz Matki Boskiej zawiesiła, które i teraz jest każdemu wiadomo. Item po dwóch synach swoich z Hrehorym Chodkiewiczem, panu Andrzeju [ss] podstolim WKL, Aleksandrze hetmanie polnym WKL spłodzonych dała tu do skarbu cerkiewnego dwie księgi druku zabłudowskiego, z podpisem ręki swej własnej, które i teraz w używaniu są w tymże monasteru. Roku zejścia onej zacnej pani w piśmie nie dano. Herb Wiśniowieckich”. „Pani Katarzyna, księżna wileńska [powinno być - Wiśniowiecka], Pana Hrehorego Chodkiewicza żona (...) dała tu do skarbu cerkiewnego dwie księgi druku zabłudowskiego z podpisem ręki swej własnej”. [Żychliński, 1889, s. 17; Vilniaus universiteto biblioteka, tankraščių skyrius, Vilnius, F58-7, B 1992, k. 2v; Šaviska, 2003, s. 68-69].

⁸ „Szósta truna. W niej leży JMP Andrzej Chodkiewicz Herhorowicz z paniej Katarzyny księżnej wileńskiej [powinno być - Wiśniowiecka] spłodzony, podstoli WKL, starosta mohylowski. Zmarł roku pańskiego 1575”. *Opisanie spoczywających ciał w Supraślu*, Dopelnienia, s. V. Andrzej Hrehorowicz Chodkiewicz, podstoli litewski, zm. w 1575 r., syn Hrehorego Chodkiewicza i Katarzyny ks. Wiśniowieckiej.

⁹ „Siódma truna. W niej leży JMP Aleksander Hrehorowicz Chodkiewicz, z paniej Katarzyny księżnej Wiśniowieckiej urodzony, starosta grodzieński. Roku pańskiego 1578, prędko po ekspedycji gdańskiej zmarły i tu położony”. *Opisanie spoczywających ciał w Supraślu*, Dopelnienia, s. VI. Aleksander Hrehorowicz Chodkiewicz, zm. w 1578 r., starosta grodzieński, starszy syn Hrehorego Chodkiewicza i Katarzyny ks. Wiśniowieckiej, mąż Aleksandry Wasylewnej Tyszkiewiczówny, wojewodzianki smoleńskiej. W latach siedemdziesiątych XVI wieku, w okresie bezkrólestwa i panującej zarazy doszło do buntu w Gdańsku. A. Chodkiewicz wspominał o tym przed wyprawą gdańską w liście 21 maja 1577 r. „Spisy stare poprzysiężone i zapieczetowane ojców naszych, braciej rodzonych, IMPP Chodkiewiczów byli w schowaniu, za wiadomością wszystkich IM w cerkwi murowanej monastera naszego spólnego supraskiego z przywilejami i funduszami tegoż monastera, a tak te spisy, przywileja i fundusze monasterskie czasu kaźni bożej powietrza morowego nieboszczyk sławnej pamięci pan ociec mój, jako na ten czas będąc starszym w domu naszym Chodkiewiczowym, z onego miejsca wzięwszy, do schowania swego przenieść raczył. Teraz jadąc ja na posługę KJM pana nam miłościwego pode Gdańsk, a obawiając się tego, iż jeśliby Pan. Bóg tam co niebezpiecznego na mnie dopuścić raczył, aby te spisy i listy komu innemu do rąk nie przyszli... te wyżej mianowane spisy stare przodków naszych listy, fundusze i przywileja monasterskie i wszystkie inne, cokolwiek ich jest, a należą spólnie domowi Chodkiewiczowskiemu IMP Janowi Chodkiewiczowi panu wileńskiemu staroście zmoczkiemu, panu bratu memu starszemu, bądź to sam przez się, albo też przez IMP matkę moją”. por. [Arheografickij, 1870, s. 77-79; *Prawa i przywileje*, 1994, s. 186].

¹⁰ „Ósma truna. W niej leży JW. IP. Jerzy Aleksandrowicz Chodkiewicz, z księżny Jarosławowny spłodzony, kasztelan trocki, brat rodzony Hrehora

Chodkiewicza znajdowała się trumna jego żony Eugenii Hornostaj [Kossakowski, 1872, s. VI]¹¹. Kolejna trumna mieściła ciało Zofii, księżnej słuckiej [Kossakowski, 1872, s. VII]¹², drugiej małżonki kasztelana trockiego Jerzego Chodkiewicza. Obok znajdowała się trumna pierwszej żony Hieronima Chodkiewicza, kasztelana wileńskiego, księżnej Bohdany Aleksandry Połubińskiej [Kossakowski, 1872, s. VIII]¹³, córki kniazia Aleksandra Iwanowicza Połubińskiego i księżnej Zofii Jurewnej Holszańskiej [Wolff, 1895, s. 377]. Kolejną znaną postacią pochowaną w katakumbach supraskich był wojewoda miński Wasyl Tyszkiewicz [Kossakowski, 1872, s. VIII]¹⁴. Wasyl Tyszkiewicz miał z drugą żoną, Nastazją Andrejewną Sopoćko, córkę Aleksandrę, która została małżonką Aleksandra Chodkiewicza, kasztelana wileńskiego, zmarłego w 1578 roku¹⁵.

Chodkiewicza, kasztelana wileńskiego etc. Zmarł roku pańskiego 1579^o. *Opisanie spoczywających ciał w Supraślu*, Dopełnienia, s. VI. Jerzy Aleksandrowicz Chodkiewicz (1508-1569), najmłodszy syn Aleksandra, stolnik litewski (1549), starosta bielski, starosta żmudzki, stolnik królewski (1564-1566), kasztelan trocki (1566-1569).

¹¹ „Dziewiąta trumna. W niej leży pani Hornostajow[n]a, pana Jerzego Chodkiewicza, kasztelana trockiego pierwsza żona. Tej paniej, ani imienia jej własnego, ani roku zejścia pismem ku wiadomości nie masz”. *Opisanie spoczywających ciał w Supraślu*, Dopełnienia, s. VI. Eugenia Hornostaj, córka marszałka dwornego i wojewody nowogrodzkiego, Iwana Ostafiewicza Hornostaja i Anny Solomoneckiej – córki kniazia Wasyla Iwanowicza Solomoneckiego, żona Jerzego Aleksandrowicza Chodkiewicza w latach 1555-1557. [Jasnowski, 1937, s. 369; Wolff, 1895, s. 494].

¹² „Dziesiąta trumna. W niej spoczywa ciało JP Zopiehy księżnej słuckiej, z domu, a małżonki drugiej JWIP Jerzego Chodkiewicza kasztelana trockiego. Roku jej zejścia z tego świata nie oznajmiono i herbu także. Ta zacna pani będąc w stanie małżeńskim za p. Jerzym Chodkiewiczem kasztelanem trockim spodziła 2 synów Chodkiewiczów panów, W Rzeczypospolitej znacznie miłych: pierwszego WIP Jerzego Chodkiewicza, starostę żmujskiego [s], ten leży w Brzostowicy, drugiego JWIP Hieronima Chodkiewicza, kasztelana wileńskiego, starostę brzyckiego. Ten odpoczywa i pogrzebion w Brzyściu u ojców bernardynów w swojej ufundowanej kaplicy”. Zofia Olelkowicz Słucka, córka księcia Jerzego Semenowicza Olelkowicza, druga żona Jerzego Aleksandrowicza Chodkiewicza w latach 1558-1569. Jej synowie to: Jerzy Chodkiewicz, krajczy litewski (1588-1595) i Jerzy (Jarosz) Hieronim Chodkiewicz (1560-1617), koniuszy litewski (1588-1593), wojewoda mścisławski (1593-1595), kasztelan wileński i starosta brzeski (1595-1617), synowie Jerzego Aleksandrowicza Chodkiewicza, kasztelana trockiego. [Dobrowolska, 1937, s. 360-361]. Zofia Olelkowicz Słucka zmarła w maju lub w czerwcu 1571 r. [Wolff, 1895, s. 332-333].

¹³ „Jedenasta trumna. W której spoczywa ciało JMPaniej Połubińskiej z domu, żony pierwszej JWIP Hieronima Chodkiewicza kasztelana wileńskiego, starosty brzyckiego etc. etc. Której to paniej ani jej własnego imienia, także i z tego świata zejścia pismem ku wiadomości nie podano”. Chodzi tu o Bohdanę z książąt Połubińskich, pierwszej żony Hieronima Chodkiewicza w latach 1582-1584.

¹⁴ „Dwunasta trumna. W niej leży JP Wasili Tyszkiewicz wojewoda smoleński, starosta miński i piński, zmarły roku pańskiego 1572, miesiąca Augusta, dnia 15 [15.VIII.1572 r.], tu pogrzebiony. Ten zacny pan mający swojego do tego miejsca świętego wielkie nabożeństwo dzwon niemały tu sprawił i obraz we srybrze złocisto obrapny z napisem swoim przy obrazie NP na widok wszystkim, a na swoje wieczną pamiętkę zawiesił. A ten obraz jest Zjawienia Pańskiego na Jordanie Świętym, chrzest biorącego od Jana Świętego”.

¹⁵ Wasyl Tyszkiewicz, syn Wasyla Tyszkiewicza i Marii, córki Andrzeja Iwanowicza ks. Ozierskiego, wojewoda podlaski (1558-1569). Wasyl Tyszkiewicz został pochowany jako wojewoda smoleński (1569-1571) w krypcie cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. Wasyl Tyszkiewicz wspólnie ze swą żoną Nastazją Andrejewną sporządzają testament, dzieląc dobra ziemskie pomiędzy synów, uczynili zapis na rzecz

Obok Wasyla Tyszkiewicza złożono ciało jego żony, wojewodziny smoleńskiej, Anastazji (Nastazji) [Kossakowski, 1872, s. VIII]¹⁶.

W znanych zapisach testamentowych monaster suprański był wybrany na miejsce wiecznego spoczynku przez innych przedstawicieli prawosławnego możnowładztwa polskiego i litewskiego. Wśród nich była żona Michała Tyszkiewicza, dworzanina królewskiego (1533-1550) „sławnego w rycerskich dziełach pułkownika za Zygmunta króla i strażnika wojsk litewskich”¹⁷; Zofia, córka Eustachego Jacynicza i księżnej Anny Andrejewnej Łukomskiej [Wolff, 1895, s. 218], wdowy po księciu Michale Iwanowiczu Glińskim. Zofia Tyszkiewicz 10 czerwca 1571 roku w testamencie poleciła „pochoronit jeja tielo u monastyrri Supraśli Panow Chodkiewiczów” [Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas, f. 634, op. 3, nr 6786, k. 468-473]. Inny członek rodu Tyszkiewiczów Patej¹⁸ 8 października 1544 roku zapisał monasterowi 10 kop groszy i wyraził chęć być pochowanym po śmierci w Supraślu [Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas, f. 634, op. 3, nr 7399, k. 1495-1498]. Oprócz wyżej wymienionych osób w katakumbach supraskich spoczęli inni przedstawiciele rodów książęcych: Czartoryskich, Sanguszków, Koreckich, Sapiehów, Siemaszków, Słuckich, Solomoneckich, Tyszkiewiczów, Massalskich, Ostrogskich, Olelkowiczów, Połubińskich, Wiśniowieckich i wielu innych. W krypcach supraskich znajdowały się ciała magnaterii z rodów: Chodkiewiczów, Tyszkiewiczów, Sołtanów, Zahorowskich, Bohowitynowiczów i wielu innych.

W Supraślu został pochowany archimandryta słuckiego monasteru św. Trójcy Nikander w 1569 roku [Arheograficeskij, 1870, s. 65; Stroev, 2002, s. 543]. Na cmentarzu przyklasztornym, obok katakumb, pochowano licznych mnichów, przedstawicieli bojarów i szlachty oraz miesz-

cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu i prosząc o pochówek w cerkwi supraślskiej. Wasyl Tyszkiewicz zmarł 13 sierpnia 1571 r. „pochowany w Supraślu, w murowanej cerkwi, w sklepie fundatorskim. Nad grobem jego kamień prosty z herbem wybitym. Na tymże kamieniu i z napisem ruskim w te słowa: „Въ лето от нароженія Господа Бога и Спаса нашего Ісуса Христа 1571 мѣсяца августа 13 дня въ неделю, преставися рабъ Божій панъ Василю Тышковичъ воевода смоленскій, староста менскій и пинскій, положень въ храмъ Благовѣщенія Богородицы въ монастыру Супраськомъ” [Arheograficeskij, 1870, s. 66-74].

¹⁶ „Trzynasta trumna. W niej spoczywa ciało JMP Anastazji wojewodziny smoleńskiej, żony pana Wasileia Tyszkiewicza, z domu kto była i roku zejścia jej wiadomości nie masz, ale znać, że blisko był powinowactwu domostwu JWIPP Chodkiewiczów, zaczynam jako „Pamiętniku” tutecznym z swoim mężem jest wpisana, tudzież pobliżu ciało jej jest pod pewnym znakiem położono. Ten skrypt albo pisanie ruszonych zwyczaj mianowanych person i wielkich panów w WKŁ, na wielkich urzędach i dygnitarstwach będących, których rycerskich zabaw ich dzielności, buławy i pałasze i konczyr nad nimi zawieszono są. Byli i chorągwie, ale za dawnością lat bardzo zwiętszałe się znajdują. Co niech w ludzkiej wiadomości ku czci i chwale samemu Panu Bogu i temu miejscu świętemu będzie i synom i szczętkom fundatorskim MJWPP Chodkiewiczom w napotomne czasy, w sławie. Amen”. Anastazja Andrejewna Sopoćkówna, zm. po 1579 r., żona Bazylego Tyszkiewicza, syna Wasyla Tyski, wojewody podlaskiego (1558-1569) i smoleńskiego (1569-1571).

¹⁷ Michał Tyszkiewicz, dworzanin królewski (1533-1550), brat Wasyla Tyszkiewicza z powiatu łohojskiego.

¹⁸ Patej Tyszkiewicz, dziadek Adama (Hipacego) Pocięja.

czan z Bielska, Brześćcia, Zabłudowa, Kodnia, Słucka, Wilna i Łosic [Arheografičeskij, 1870, s. 454-459; E. N., 1904, s. 788-799; Mironowicz, 2013, s. 233-243; Mironowicz, 2015, s. 67-125].

Z powyższego zestawienia osób pochowanych w katakumbach i na cmentarzu monasteru supraskiego wynika, że na miejsce wiecznego spoczynku Supraśl w XVI stu-

leciu wybierała cała prawosławna ówczesna elita Wielkiego Księstwa Litewskiego. W następnych stuleciach w katakumbach i wokół nich chowano głównie zakonników. Cmentarz monasterski był też miejscem pochówków przedstawicieli rodzin szlacheckich i mieszczańskich z wielu miejscowości Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

- Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłowskie, dz. VIII, nr 18793, s. 8-14;
- Archiwum Klasztoru Męskiego Zwiastowania NMP w Supraślu. J. Uściłowicz, *Projekt architektoniczny odtworzenia i rewitalizacji dawnych katakumb, cmentarza i parku-ogrodu jako sanacji dawnej struktury liturgiczno-przestrzennej Ławry Supraskiej*, Białystok-Supraśl 2014, (maszynopis);
- Archiwum Państwowym w Krakowie, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, sygn. 36, nr 29, k. 1, 80-84;
- Biblioteka Muzeum Narodowego im. Czartoryskich w Krakowie, Zbiór dokumentów pergaminowych, nr. Sygn.. 29 nr-y: 36, 66, 98, Sygn. 860, t. I;
- Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskijų Biblioteka, f 16, nr 134; f. 19, nr 134;
- Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas, f. 634, op. 1, nr 58, k. 416 v; f. 634, op. 1, nr 3, k. 14v-41v; f. 634, op. 3, nr 6786, k. 468-473; f. 634, op. 3, nr 7399, k. 1495-1498.
- Vilniaus universiteto biblioteka, tankraščių skyrius, Vilnius, F58-7, B 1992, k. 2v;

Źródła drukowane

- „Lietuvos Metryka”. Knyga nr 25 (1387-1546). Užrašymų knyga 25, Vilnius 1998, nr 220-222, s. 273-276.
- Mironowicz A., 2015, *Subotnik ili Pominnik monasteru supraskiego*, Białystok, s. 10-12;
- Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV i XVII w.*, opr. J. Maroszek, Białystok 1994, s. 182-186.
- Arheografičeskij sbornik dokumentov, odnosâšihâ k istorii Severo-Zapadnoj Rusi, izdavaemyj pri upravlenii Vilenskogo učebnogo okruga*, t. IX, Vil'no 1870, s. 49-55, 185-205, 229-243, 461-462;
- „Vestnik Zapadnoj Rossii”, 1866, g. IV, kn. 7, t. III, otd. 1, Vil'no, s. 2, 9-14;
- „Vestnik Zapadnoj Rossii”, 1865/1866, g. IV, kn. 7, t. III, otd. 2, Vil'no, s. 1-6;
- „Vestnik Zapadnoj Rossii”, 1867, g. V, kn. 1, t. I, otd. 2, Vil'no, Priloženiâ, s. 1-3;
- „Vestnik Zapadnoj Rossii”, 1867, g. V, kn. 7, t. I, otd. 2, Vil'no, s. 1-3, 6-9, 11, 15, 71;

Literatura

- Alexandrowicz S., 1971, *Nowe źródło ikonograficzne do obłężenia Połocka w 1579 r.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XIX, z. 1, Warszawa, s. 19-22;
- Bieńkowska K., *Supraska nekropolia – badania archeologiczne*

- w sąsiedztwie katakumb*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego, nr 10, 2004, s. 265-273.
- Čanturiâ V. A., 1969, *Istoriâ arhitektury Belorussii*, Minsk, s. 88-90;
- Dobrowolska W., 1937, *Chodkiewicz Hieronim (Jarosz)*, „Polski Słowni Biograficzny”, t. III, Kraków, s. 360-361;
- Dobrowolski R., 1999, *Katakumby i cmentarze Supraśla*, Supraśl;
- E. N., [Episkop Nikanor], 1904, *Staryj Sinodik Suprasl'skogo monastyra*, „Grodnskieskie Eparhial'nye Vedomosti”, № 27, s. 789;
- Iodkovskij I. I., 1915, *Cerkvi prisposoblennye k oborone v Litve i Litovskoj Rusi*, „Drevnosti”, t. VI, Moskva, s. 249-311;
- Jasnowski J., 1937, *Chodkiewicz Aleksander*, „Polski Słowni Biograficzny”, t. III, Kraków, s. 354;
- Jasnowski J., *Chodkiewicz Jerzy (Jury)*, „Polski Słowni Biograficzny”, t. III, Kraków 1937, s. 369;
- Kacèr M. S., 1969, *Belorusskaâ arhitektura*, Minsk, s. 48-52;
- Kapla W., *Analiza antropologiczna materiałów kostnych ze stanowiska 4 w Supraślu odkrytych w roku 2003*, maszynopis;
- Kochanowski W., 1963, *Pobazyliânski zespół architektoniczny w Supraślu*, „Rocznik Białostocki”, nr 4, Białystok, s. 355-396;
- Kossakowski St., 1872, *Monografie historyczno-genealogiczne niektórych rodzin polskich*, t. III, Warszawa;
- Kulesza K., 2015, *Próba rekonstrukcji wizualnej kaplicy pw. Zmartwychwstania Chrystusa w Supraślu*, [w:] *Dzieje opactwa supraskiego*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Rzym-Lublin-Mińsk;
- Kunkel R. M., 2000, *Późnogotyckie cerkwie na zachodnich rubieżach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. J. Lilejko, Lublin, s. 37-53;
- Lebiedzińska Z., 1968, *Freski z Supraśla. Katalog wystawowy*, Kraków, s. 26;
- Linde B., 1854, *Słownik Języka Polskiego*, t. I, Lwów, s. 26;
- Maroszek J., 2013, *Monografia miasta i gminy Supraśl*, Supraśl, s. 539-540.
- Modest (Strel'bickij), 1865/1866, *Suprasl'skij Blagovešen'skij monastyr'*, Vestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj žurnal”, g. IV, kn. 7, t. III, otd. 2, Vil'no, Priloženiâ, № 1, s. 1-6, 9-14, 72;
- Modest (Strel'bickij), 1867, *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'*, „Vestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj žurnal”, g. V, kn. 2, t. I, otd. 2, Vil'no, s. 71-72;
- Modest (Strel'bickij), 1867, *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'*, „Vestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj žurnal”, g. V, kn. 6, t. II, otd. 2, Vil'no, s. 128-131;

- Modest (Strel'bickij), 1867, *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'*, „Vestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj žurnal”, g. V, kn.7, t. II, otd. 2, 1867, s. 1-3, 6-9, 11-15, 71-76;
- Mironowicz A., 2013, *Najstarszy Subbotnik ili Pominnik monasteru supraskiego*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 40, Białystok, s. 233-243;
- Mironowicz A., 2015, *Nieznane losy pierwszego ihumena supraskiego*, „Białostockie Teki Historyczne”, Białystok, nr 13, s. 33-75.
- Mironowicz A., *O pochodzeniu metropolity Józefa Soltana*, „Studia Religioznawcze”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. LII, nr 4, 2019, s. 55-74.
- Mironowicz A., 1984, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny*, Leiman;
- Mironowicz A., 2009, *Związki monasteru supraskiego ze Świętą Górą Athos w XVI wieku*, [w:] *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athos*, pod red. M. Kuczyńskiej, Gniezno, s. 122-134;
- Morelowski M., 1939, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*, Wilno;
- Nikolaj (Dalmatov), 1892, *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'*, Sankt-Peterburg, s. 6-7, 22, 24-27, 45, 62, 455-456, 464;
- Pokryškin P. P., 1911, *Blagovešenskaâ cerkov' v Suprasl'skom monastyre*, [v:] *Sbornik arheografičeskich statej podnosenyj grafu A. A. Bobrinskomu, Sankt-Peterburg*, s. 222-237; *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, opr. Seweryn hr. Uruski, t. II, Warszawa 1905, s. 212;
- Rogov A. I., 1978, *Suprasl' kak odin iz centrov kul'turnyh svâzej Belorussii s drugimi slavânskimi stranami*, [v:] *Slavâne v èpohu feodalizma*, Moskva, s. 321-334;
- Rokicki R., 2006, *Gotyckie cerkwie na Litwie – inne spojrzenie*, „Modus: Prace z historii sztuki”, nr 7, s. 99-117;
- Stroev P. M., 2002, *Spiski ierarhov i nastoâtelej Monastyrej Rosijskijâ cerkvi*, Moskva, s. 543;
- Supraśl. Katakumba pobazylianska, Badania archeologiczno-architektoniczne*, Zakład Badań Archeologicznych SSP Uniwersytetu, Z. Skrok, T. Wilde, 1984. (maszynopis).
- Šaviskaâ L. L., Labincev Ū.A., 2003, *Literatura belorusov Pol'šy XV-XIX vv.*, Minsk, s. 61-71, 111.
- Szyszkowski B., 1914, *Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawozdanie Komisji do badań nad historią sztuki w Polsce*, t. IX, z. 3-4, Kraków;
- Uścińcowicz J., *Ławra Supraska 1500-2014 - w stanie permanentnego niezrównoważenia. Pomiędzy destrukcją a odnowieniem*, „Architektura”, 2015; nr 8, s. 212-225.
- Wolff J., 1895, *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa, s. 618;
- Żychliński T., 1889, *Złota księga szlachty polskiej*, R. XI, Poznań, s. 17.

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

Zagraniczni wykładowcy pracujący w szkołach brackich w XVI-XVIII wieku na terenie Rzeczypospolitej

Marcin Mironowicz

Park Krajobrazowy Puszczy Knyszyńskiej, Polska

ORCID: 0000-0001-6514-779X

marcin.mironowicz5@gmail.com

Mironowicz M., *Foreign lecturers working in brotherhood schools in 16th–18th century in Polish-Lithuanian Commonwealth*, *Elpis*, 24 2022: 51-55.

Abstract: The article represents a catalog of Orthodox brotherhood school lectures. Among the lecturers from brotherhood schools was a big group consisting of Greek sages. The most famous among them was egzarh Kirill Lukaris, Dionisios Rallu – Kizikos metropolitan, Nicephor Parashes Kantakuzen – the envoy of the Constantinople patriarch, Emmanuel Achileos – religious polemist, the monk Teofanis, Eustachy Nathanael who came from Crete and Emmanuel Moschopoulos and Paisius Ligardis – orthodox metropolitan of Gaza.

Streszczenie: Artykuł ukazuje katalog prawosławnych nauczycieli szkół brackich. Wśród wykładowców szkół brackich dużą grupę stanowili uczeni Grecy. Najbardziej znani to egzarcha Cyryl Lukarys, Dionizy Rallu – metropolita Kizikos, Nicefor Parashes Kantakuzen – wysłannik patriarchy konstantynopolińskiego, Emmanuel Achileos – polemista religijny, mnich Teofanis, Eustachy Nathanael pochodzący z Krety i Emmanuel Moschopoulos oraz Paisjusz Ligardis – prawosławny metropolita Gazy.

Keywords: Orthodoxy, education, teachers

Słowa kluczowe: prawosławie, edukacja, nauczyciele



Wykładowcy szkół brackich byli znani z imienia i nazwiska jedynie w głównych placówkach oświatowych. Nie zawsze mamy informacje co do miejsca ich pochodzenia i uzyskanej edukacji. Najwięcej informacji o nauczycielach posiadamy ze szkół brackich z Wilna, Lwowa, Kijowa, Mohylewa, Mińska, Połocka czy Słucka. Wśród wykładowców szkół brackich dużą grupę stanowili uczeni zagraniczni, zwłaszcza Grecy: egzarcha Cyryl Lukarys, Dionizy Rallu – metropolita Kizikos, Nicefor Parashes Kantakuzen – wysłannik patriarchy konstantynopolińskiego, Emmanuel Achileos – polemista religijny, mnich Teofanis, Eustachy Nathanael pochodzący z Krety i Emmanuel Moschopoulos oraz Paisjusz Ligardis – prawosławny metropolita Gazy. Wszyscy zagraniczni didaskalowie posiadali doskonałe wykształcenie i praktykę dydaktyczną. Dobre wykształcenie zagranicznych nauczycieli zatrudnionych w szkołach brackich, ich moralność i zdolności były podstawowymi czynnikami określającymi jakość całej kadry pedagogicznej. Nic też dziwnego, że starszyzna bractwa przyjmowała do pracy znanych zagranicznych wykładowców. Z uwagi na ich rolę w procesie edukacyjnym szkół brackich wartym jest krótkie przedstawienie sylwetek najwybitniejszych zagranicznych nauczycieli.

Achileos Emmanuel, polemista religijny, profesor Kolegium św. Atanazego w Rzymie. W latach dziewięćdziesiątych XVI wieku prowadził w Ostrogu wykłady z greki i teologii. W 1595 r. Achileos prowadził korespondencję z Cyrylem Lukarysem, którego na prośbę księcia

Ostrogskiego zaprosił do pracy w Akademii (Micko, 1988, s. 82). Emmanuel Achileos prowadził w 1596 roku wykłady w brackiej szkole w Brześciu (Mironowicz, 2019, s. 417-418).

Elassoński Arseniusz, arcybiskup Elasonu (1550-1626). W latach 1586-1588 przebywał w szkole brackiej we Lwowie i towarzyszył patriarsze Jeremiaszowi II w podróży do Moskwy, gdzie pozostał na stałe. Potwierdzony jest pobyt hierarchy w 1588 r. w Brześciu, a w 1589 roku w Wilnie (Kuczara, 2012, s. 118-161; Mironowicz, 2019, s. 419). Tam prowadził krótko zajęcia w szkołach brackich.

Kantakuzen Nicefor Parashes, protosyngiel i egzarcha patriarchy konstantynopolińskiego (1537-1599). Przybył do Rzeczypospolitej jako wysłannik patriarchy. Protosyngiel Nicefor nauczał w Ostrogu od maja 1596 r. do początku następnego roku. Krótko na jesieni 1596 roku prowadził wykłady w brackiej szkole w Brześciu. Na sejmie w Warszawie został aresztowany i osadzony w więzieniu w Malborku, gdzie zmarł w 1599 r. (Kempa, 1997, s. 147, 150-155; Kempa, 2006, s. 71; Kuczara, 2012, s. 157-197). Nicefor był uważany za jednego z najwybitniejszych ówczesnych teologów prawosławnych.

Ligardis Paisjusz (1610-1678), prawosławny metropolita Gazy. Urodził się na wyspie Chios. Początkowo nazywał się Pantoleon. Wykształcenie otrzymał w Kolegium Greckim św. Atanazego w Rzymie, które ukończył w 1635 roku ze stopniem doktora teologii i filozofii. W czasie pobytu w Kolegium Greckim w Rzymie stał się katolikiem

(Satas, 1868, s. 814-816). W 1646 roku wyruszył do Wołoszczyzny do Tirgoviste, założył akademię i tam nauczał języka greckiego i łaciny oraz trivium (Podskalsky, 1988, s. 253). Tam również przygotowywał wydanie w języku rumuńskim *Księgi Kormczej*.

W 1651 roku zdecydował się towarzyszyć podróżującemu patriarsze jerozolimskiemu Paisjuszowi i udał się do Palestyny. Tam przyjął postrzyżyny mniszę przyjmując imię Paisjusz. W Palestynie nastąpił jego powrót do prawosławia, został wówczas wyświęcony przez patriarchę jerozolimskiego Paisjusza na metropolitę Gazy (Podskalsky, 1988, s. 253). Wysłał nawet dwa pisma do Rzymu, w których odrzucał prymat papieża (*De prymatu papae*) oraz *filioque* (*De processione Spiritus S. ex patre*) (Satas, 1868, s. 817). W 1655 roku napisał: *Chrismologion Konstantynopola, Nowego Rzymu*, w który stanowił pierwszy zbiór wizji i prorocत्व Greków dotyczących zdobycia Konstantynopola przez Turków.

W 1656 roku powrócił do Wołoszczyzny, gdzie zajmował się działalnością polemiczną skierowaną przeciwko protestantom. W 1657 roku został wybrany na patriarchę aleksandryjskiego (por. Palmer, 2010). W 1657 roku patriarcha moskiewski Nikon zaprosił Ligardisa do Moskwy w celu sprawdzenia kanoniczności ksiąg liturgicznych. Z nieznanych powodów metropolita Gazy nie wyjechał od razu do Moskwy. W latach 1660-1662 grecki metropolita Gazy Paisjusz Ligaridis przebywał w Słucku (Mironowicz, 2007, s. 94), gdzie spełniał posługi duszpasterskie (Papkow, 1900, s. 261). W szkole brackiej w Słucku hierarcha nauczał greki.

Ligaridis dopiero w 1662 roku przybył do Moskwy, kiedy patriarcha Nikon znajdował się w niełasce u cara Michała Fiodorowicza (Podskalsky, 1988, s. 255). Brał udział w soborze, na którym osądzono reformy patriarchy Nikona, służąc tam jako tłumacz patriarchów wschodnich. W czasie trwania soboru poznał się z Symeonem Połockim, który z kolei był jego tłumaczem z języka łacińskiego. Zmarł w Kijowie. Pochowano go w monasterze brackim.

Lukarys Cyryl, urodził się 13 listopada 1572 roku w miejscowości Chania na Krecie (Gunnar, 1968, s. 30). Na chrzcie Lukarys otrzymał imię Konstantyn. Jego ojciec prawdopodobnie był kapłanem (Kirilos Lukaris). Na początku naukę pobierał u nauczyciela Melecjusza Wlasta. Później dzięki mecenatowi swego wujka mógł dalej studiować w Wenecji u boku znanego greckiego nauczyciela Maksyma Margunio, który nauczył Lukarysa języka greckiego, łaciny, włoskiego i teologii (Gunnar, 1968, s. 31). Po pobycie Wenecji w 1588 roku musiał powrócić do Grecji z powodu kłopotów finansowych, w których znalazła się jego rodzina. W 1589 ponownie przybył do Włoch, rozpoczynając studia w Padwie, gdzie uczęszczał na zajęcia filozofii i teologii u boku Pawła Sarpiego oraz Cezarego Kremeni (Kirilos Lukaris Konstantinupolis). Później odbył podróże do Genewy, Niderlandów i Rzeszy. Po ukończeniu studiów w Europie Zachodniej w 1592 roku wrócił na Kretę, gdzie przyjął postrzyżyny mniszę w monasterze Angarafu (Kirilos Lukaris). Lukarys nie pozostał długo na Krecie, gdyż już w 1593 roku Melecjusz Pigas wezwał go

do Egiptu, gdzie wyświęcił go na diakona i kapłana i nadał mu tytuł protosyngla patriarchy Aleksandrii. Na decyzję patriarchy o nadaniu wysokiego tytułu kościelnego Lukarysowi mógł wpłynąć fakt pokrewieństwa między nimi.

W 1593 roku Melecjusz Pigas wysłał Lukarysa do Rzeczypospolitej, aby zapobiegł zawarciu przez prawosławny ruski episkopat unii kościelnej z Rzymem. W 1595 roku Pigas jako locum tenens tronu patriarszego w Konstantynopolu wysłał ponownie Lukarysa do Rzeczypospolitej z szerokimi pełnomocnictwami patriarszymi z tytułem egzarchy i wielkiego archimandryty (Kirilos Lukaris). Pigas zlecił Lukarysowi, aby w drodze do Rzeczypospolitej zatrzymał się na Krecie i wyspie Chios w celu przeciwdziałania propagandzie jezuitów.

Źródłem do poznania okresu pobytu Cyryla Lukarysa w wileńskiej szkole brackiej jest *Диалог Православных христиан с Блаженнейшим и Преосвященнейшим Папой и Патриархом Александрийским – господином Мелетием на важную пользу* napisany przez różniejszego patriarchę Melecjusza Pigasa (Legrant, 1888, s. 218). *Диалог* stanowi formę rozmowy starca z młodzieńcem. Utwór był napisany przez Melecjusza Pigasa jeszcze przed 1593 rokiem. W tym roku manuskrypt trafił do członka bractwa lwowskiego Konstantego Korniakta, który następnie przekazał go do Wilna. Rękopis został wydany drukiem w 1596 roku wraz z krótką biografią autora utworu z dedykacją nieznanemu bliżej Ioannowi, którego uznano za „Славнейшего и величайшего архонта – господина Иоанна, воистину великого” (Harlampovič, 1898, s. 286). W tej dedykacji znajdują się dwie cenne informacje. Wydawcy *Диалога* nazywają siebie studentami wileńskiej brackiej akademii: „Усердная братия в честь Святой и Единосущной, и Животворящей, и нераздельной Троицы, Виленской братской академии” (Harlampovič, 1898, s. 287). Był to jedyny przypadek, kiedy szkołę bracką nazwano w źródłach akademią. Druga informacja potwierdza, że Cyryl Lukarys, późniejszy patriarcha aleksandryjski i konstantynopolitański (Pantschovski, 1971, s. 84) był rektorem wileńskiej szkoły brackiej (Zilitinkevič, 1883, s. 300-302; Harlampovič, 1898, s. 166). Mógł otrzymać tę funkcję dopiero w 1594 roku, kiedy patriarcha Melecjusz Pigas wysłał go jako swego egzarchę do Rzeczypospolitej, dał błogosławieństwo, by został rektorem i profesorem języka greckiego w wileńskiej szkole brackiej (Palauzov, 1857, s. 58; Borkowski, 2014, s. 187-225; Kuczara, 2012, s. 103-105, 165-166). Wynika z tego, że rektorem wileńskiej szkoły brackiej był Cyryl Lukarys od marca 1595 roku, kiedy został archimandrytą wileńskiego monasteru św. Trójcy. Grek pozostał w Wilnie do końca 1596 roku. Jego wyjazd zbiegł się w czasie z zawarciem unii brzeskiej, której był zdecydowanym przeciwnikiem.

W 1601 roku Lukarys przebywał w Mołdawii i Wołoszczyźnie, gdzie na soborze w Jassach przeszkodził w zawarciu unii z Kościołem katolickim. W Jassach Lukarys również otrzymał list patriarchy Pigasa wzywający go do Egiptu. Od 1594 roku Melecjusz Pigas przygotowywał Cyryla Lukarysa do objęcia tronu patriarchy w Aleksandrii. W 1601 roku po śmierci swojego wujka Lukarys został

patriarchą aleksandryjskim w wieku 29 lat. Od tej pory Lukarys utrzymywał kontakty z posłami Niderlandów w Konstantynopolu oraz z angielskimi teologami. Przeniósł siedzibę patriarchatu z Aleksandrii do Kairu i stąd rozpoczął walkę polemiczną skierowaną przeciwko Kościołowi katolickiemu. Jednym z pierwszych działań Lukarysa było potępienie przez sobór katolików, którzy podburzali monofizycznych Koptów, aby zniszczyli prawosławny patriarchat w Aleksandrii. W 1605 roku wyruszył na Cypr w celu zapobieżenia wewnętrznemu kryzysowi Cerkwi na Cyprze (Papadopoulos, 1898, s. 81-83). W 1608 roku odwiedził Jerozolimę, gdzie uczestniczył w wyświęceniu Teofanesa III na patriarchę jerozolimskiego (Papadopoulos, 1898, s. 81-83). Lukarys zarządził odbudowę zniszczonych świątyń jerozolimskich. W tym celu duchowni zwrócili się do wiernych z kwestą, którą jednak nie przyniosła spodziewanych efektów (Papadopoulos, 1898, s. 97-98). Lukarys jako patriarcha aleksandryjski starał się otworzyć nowe świątynie oraz pozbyć się długów finansowych (Papadopoulos, 1898, s. 83). Hieracha w celu obrony kanonów cerkiewnych działał przeciwko samozwańczemu biskupowi Laurentjuszowi Sineu (Papadopoulos, 1898, s. 98-99).

Jesienią 1608 roku Lukarys napisał pismo do Pawła V. Patriarcha w piśmie do papieża miał napisać, że życzy sobie, aby mógł umrzeć pod obediencją papieską. Jednakże w liście nie uznawał zwierzchnictwa papieża, ani postanowień unijnego soboru z Ferrary-Florencji (Papadopoulos, 1898, s. 99). Zjednoczenia Kościołów nie pojmował jak papieństwo. Napisanie listu i pokazanie uległości Lukarysa należy oceniać jako próbę zapobiegania zbrojnej interwencji katolików na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego, zamieszkałego w znacznej części przez chrześcijan Kościoła prawosławnego i monofizycznego (Gunnar, 1968, s. 34-35).

W 1612 roku, jako patriarcha aleksandryjski, przez 21 dni sprawował funkcję protosyngla tronu patriarchalnego w Konstantynopolu (Gunnar, 1968, s. 43). Okres zarządu patriarchatem ekumenicznym przez Lukarysa nie trwał długo z powodu wyboru prokatolickiego patriarchy Tymoteusza II. Lukarys schronił się na św. Górze Athos, a następnie w Siedmiogrodzie, gdzie przebywał cztery lata.

Lukarys napisał dwie prace. Pierwsza była wymierzona przeciwko prymatowi papieża, a druga ułożona w formie dialogu *Ζηλωτής και Φιλαλήθης* zwracała się przeciwko jezuitom, którzy w tym czasie atakowali Cerkiew prawosławną. W walce z jezuitami Lukarys szukał wsparcia protestantów, z którymi utrzymywał stałe kontakty. Związki z protestantami posłużyły przeciwnikom Lukarysa jako pretekst do oskarżenia go o skłonności do luteranizmu i kalwinizmu. Wskazywano, że patriarcha wysłał do angielskich protestantów swego przyjaciela mnicha Mitrofana Kritopulosa. W 1615 roku Lukarys powrócił do Egiptu, gdzie przebywał do chwili wyboru na patriarchę konstantynopolitańskiego w 1620 roku (Kirilos Lukaris).

Na początku listopada 1620 roku zmarł patriarcha konstantynopolitański Tymoteusz II. 4 listopada 1620 roku patriarchą konstantynopolitańskim został Cyryl Lukarys. W 1623 roku wskutek intryg francuskiego ambasadora Fi-

lipa de Cesy Cyryl Lukarys został pozbawiony godności patriarchy. Ambasador przekupił wielkiego wezyra kwotą w wysokości 40 tys. talarów, aby usunął Lukarysa z godności patriarchalnej poza drogą kanoniczną. Ponadto ambasador zapłacił, aby aresztowano Lukarysa. Został więc on aresztowany i zesłany na wyspę Rodos, a tron patriarchy w Konstantynopolu objął patriarcha prokatolicki Anfimios (Gunnar, 1968, s. 103-104).

Nowy patriarcha wysłał biskupów na Rodos, aby uzyskali kanoniczne zrzeczenie się godności patriarchy przez Lukarysa, lecz patriarcha odmówił. 2 października 1624 roku Lukarys powrócił na tron dzięki poparciu ambasadora Niderlandów Cornellsa Haga oraz Anglii Sir Thomasa Roe. Anfimios został zmuszony do zrzeczenia się godności patriarchy. Duchowni i wierni jedynie w osobie Lukarysa widzieli swego pasterza (Kirilos Lukaris). Ingerencja państw europejskich była jednym ze skutków wojny trzydziestoletniej toczony między katolikami a protestantami. Obie strony konfliktu zabiegały o pozyskanie prawosławnych, a w szczególności patriarchów.

Na początku lutego 1626 roku grono prawosławnych biskupów, wskutek intryg posła francuskiego, oskarżyło Lukarysa o rządy despotyczne w Cerkwi oraz niespłacenie długów u Turków. Lukarys wyszedł z tych oskarżeń obronną ręką. Wy tłumaczył się sułtanowi, że długi odziedziczył po swoim poprzedniku. Synod biskupów opowiedział się po stronie patriarchy i zawiesił w godnościach oskarżających Lukarysa hierarchów (Gunnar, 1968, s. 133). Pomoc patriarchy okazali ambasadorzy państw protestanckich Niderlandów i Anglii. Lukarys schronił się w ambasadzie Niderlandów w Konstantynopolu, a angielski ambasador spróbował wytłumaczyć sułtanowi stanowisko Lukarysa w sprawie długów. Wenecja również poparła Lukarysa, przeznaczając na przekupienie urzędników tureckich tysiąc realów (Gunnar, 1968, s. 134).

Lukarys wysłał do Londynu mnicha Nikodema Metaksasa, aby ten opanował technikę drukarską. Drukarnia została wybudowana w czerwcu 1627 roku w pobliżu angielskiej ambasady. Pierwszą pozycją wydaną przez Lukarysa była suma¹ antyżydowska. Typografia wydawała dzieła antykatolickie. Działalność drukarni wywołała ostrą reakcję ze strony katolików. Jeden z prokatolickich biskupów Jeremiasz Warwarigos przedstawił Kongregacji Rozkrzewienia Wiary plany zamknięcia typografii. Pod wpływem działania Kongregacji Turcy postanowili zamknąć drukarnię (Gunnar, 1968, s. 138). W styczniu 1628 roku groźby i sabotaż spowodowały tymczasowe zaprzestanie działalności drukarni. W 1629 roku Lukarys, wdzięczny protestantom za uratowanie mu życia, wydał *Katechizm* (*Λουκάρειος Ομολογία*) ukazujący podobieństwa dogmatyczne w nauczaniu prawosławnych i kalwinistów (Moschos, 2010, s. 162).

W 1632 roku do Konstantynopola przybył biskup greckiej Werii, Cyryl Kondariusz, który za nadrzędny cel życia wyznaczył sobie pozbycie się patriarchy Cyryla Lukarysa.

¹ Suma – jest całościowym kompendium, podręcznikiem mającym obejmować jakąś całą dziedzinę wiedzy albo całokształt myśli.

Posunął się do oskarżenia patriarchy przed Turkami o przygotowanie i zorganizowanie spisku przeciwko Porcie Otomańskiej. Turcy uwierzyli oszczercy i patriarcha Lukarys został zmuszony do opuszczenia tronu, jednakże wskutek protestów prawosławnych ponownie po siedmiu dniach powrócił do swej godności. Wrogowie Lukarysa nie dali za wygraną i w 1634 zdołali doprowadzić do zesłania patriarchy na wyspę Tenedos. Jednak po miesiącu patriarcha powrócił do Konstantynopola, wskutek pozbawienia tronu jego przeciwnika Atanazego Petallaro.

Jezuici i prokatolicycy duchowni greccy spowodowali ponowne odsunięcie Lukarysa od godności patriarchalnej w 1635 roku. Nowy patriarcha Kondariusz aresztował sędziwego Lukarysa. Z listu ambasadora austriackiego Schmidta wiadomo, że niegodziwi duchowni zamierzali oślepić bądź otruć Lukarysa. Tego czynu oprawcy mieli dokonać w ambasadzie austriackiej w Konstantynopolu. Ostatecznie u spiskowców zwyciężyła koncepcja opracowana przez Propagandę Rozkrzewienia Wiary, która zakładała porwanie zesłanego na wyspę Rodos Lukarysa przez piratów, którzy opłaceni za to, mieliby przewieźć patriarchę na Maltę. Zamachowcy przygotowali statek i obsadę, aby uprowadzić patriarchę, jednak ambasador Niderlandów poinformowany o tych planach, przekupił załogę statku, która przewiozła patriarchę na wyspę Chios, gdzie zarządcą wyspy był przyjaciel Lukarysa Bekir Pasza. Ten zaopiekował się Lukarysem aż do ponownego objęcia przez niego tronu patriarchalnego w 1637 roku (Kirilos Lukaris).

Odwołanie angielskiego ambasadora Roe do Anglii z Konstantynopola pozbawiło Lukarysa ważnego protektora. Przypuszcza się, że Lukarys podarował królowi Anglii Karolowi I *Kodeks Aleksandryjski*, na którym oparł swoje tłumaczenie Pisma Świętego na język angielski. W 1638 roku ambasador Schmidt, wypełniając polecenia Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, doprowadził do ponownego pozbawienia Lukarysa tronu patriarchalnego. Oskarżył patriarchę, że przy pomocy Rosjan zamierza doprowadzić do powstania Greków przeciwko Imperium Otomańskiemu. Sułtan Murad uwierzył ambasadorowi i polecił wielkiemu wezyrowi uśmiercenie patriarchy. Turcy aresztowali 22 czerwca 1638 roku Lukarysa i przetrzymywali go w fortecy Rumeli Hisar. Turcy zamordowali patriarchę 27 czerwca 1638 roku. Ciało patriarchy pogrzebali w piasku. Ludzie patriarchy Kondariusza, wroga Lukarysa, odnaleźli ciało patriarchy i wyrzucili je do morza. Szczęśliwie odnaleźli je rybacy, którzy pochowali je z czcią w monasterze św. Andrzeja (Kirilos Lukaris).

Prawosławni okrzyknęli patriarchę Lukarysa po śmierci męczennikiem i świętym. Błogosławiony Eugeniusz z Etolii napisał tekst modlitw ku czci zmarłego patriarchy. Oficjalna kanonizacja Cyryla Lukarysa nastąpiła 6 października 2009 roku w patriarchacie aleksandryjskim (Kirilos Lukaris).

Moschopulos Emmanuel, Grek, który przybył z Rzymu po ukończeniu kolegium niemieckiego. Pomagał w pracach nad Biblią Ostrogską. Zwalczał wpływy zachodnie w Akademii Ostrogskiej. Jednak z uwagi na jego

liczne intrygi, Moschopulos został wyrzucony z Ostroga. Obrażony na księcia Ostrogskiego Grek ostatecznie wyjechał do Moskwy, po drodze prowadząc zajęcia w szkołach brackich (Krajcar, 1969, s. 200-203; Kempa, 2002, s. 70).

Nathanael Eustachy, Grek pochodzący z Krety. Mnich Eustachy był nauczycielem synów Konstantego Ostrogskiego: Aleksandra i Konstantego. Uczestniczył w przygotowaniu do wydania w 1580 r. *Biblii Ostrogskiej*. Sporadycznie prowadził zajęcia w szkołach brackich.

Rallu Dionizy, metropolita Kizikos, przybyły z Krety, pochodził z rodu spokrewnionego z Paleologiami. Znana jest jego wielka aktywność na forum religijnym na Bałkanach. Metropolita utrzymywał bliskie kontakty z księciem Konstantym Ostrogskim i papieżem. Na dworze w Ostrogu metropolita Kizikos przebywał od połowy lat siedemdziesiątych XVI wieku. Dionizy Rallu pełnił równocześnie funkcję archimandryty monasteru drohobuskiego. Metropolita Dionizy w owym czasie doradzał księciu w kwestiach związanych z unią kościelną. Z uwagi jednak na bliskie powiązania metropolity z Rzymem, Ostrogski w okresie rozmów o unii kościelnej pozbył się dostojnika cerkiewnego ze swego dworu w połowie lat osiemdziesiątych XVI w., posadzając Dionizego Rallu o szpiegostwo (Bieńkowska, 1975, s. 65-76; Micko, 1988, s. 107-108; Kempa, 2002, s. 69). Ostatecznie w 1591 roku metropolita udał się z poselstwem patriarchatu konstantynopolitańskiego do Moskwy celem dostarczenia listu, potwierdzającego utworzenie patriarchatu w stolicy państwa carów. W drodze do Moskwy krótko przebywał w Wilnie, prowadząc zajęcia w szkole brackiej.

Zoricz Siemion Gawriłowicz, urodził się w 1745 roku. Prawdziwe nazwisko Serba było Narandzicz. Do Rosji przywiózł go rosyjski oficer Maksim Zoricz, który dał mu swoje nazwisko i zapewnił wojskowe wykształcenie. Serb został oficerem na służbie carycy Katarzyny II, adiutantem Grigorija Potiomkina i faworytem imperatorowej w latach 1777-1778, kawalerem maltańskim (Andrusiewicz, 2012). W 1777 roku Zoricz otrzymał trzy prestiżowe odznaczenia. Król Szwecji Gustaw III, udekorował go królewskim Orderem Miecza z brylantami. Drugie odznaczenie pochodziło od Rycerskiego Zakonu Świętego Jana Jerozolimskiego na Malcie. Zoricz otrzymał najwyższe odznaczenie polskie: Order Orła Białego i rosyjskie Order Świętego Jerzego. W 1778 roku Potiomkin usunął Zoricza z dworu cesarzowej i zesłał go do Szklowa nad Dnieprem. Tam na podstawie szklowskiej szkoły brackiej utworzono w 1778 roku szlacheckie gimnazjum. Zoricz był jego organizatorem (Martinović, 2002; Asinoński, 2010, s. 144-150; Savosina, 2010, s. 109-110). Zmarł w 1799 roku jako generał lejtnant Imperium Rosyjskiego.

Z powyższej listy wykładowców zagranicznych wynika, że nauczycielami w szkołach brackich były osoby o wysokich kwalifikacjach, postaci zaangażowane w życie Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Wszyscy z nich byli znani na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego i za granicą. Ich wiedzę i aktywność na forum publicznym wykorzystywała szlachta ruska na sejmikach, magnateria w kształceniu swych dzieci a hierarchia pra-

wosławna w obronie praw swego Kościoła. Zróznicowany skład wykładowców pod względem narodowościowym i wyznaniowym w szkołach brackich przyczynił się podniesieniu prestiżu prawosławnych ośrodków edukacyjnych. Uczniowie mogli nie tylko uzyskać solidną wiedzę teologiczną, ale równocześnie dowiedzieć się o sytuacji Kościoła prawosławnego w innych państwach, a zwłaszcza na terenie Państwa Osmańskiego. Mankamentem kadry dydaktycznej była jej niestabilność. Wykładowcy pochodzenia greckiego, którzy odgrywali, ze względu na profil

szkół, tak wielką rolę przebywali w nich jedynie czasowo. Niejednokrotnie ich pobyt ograniczał się zaledwie do kilku miesięcy. Kadra ta była często zaangażowana w polemikę wyznaniową i aktywnie uczestniczyła w innych przedsięwzięciach oświatowych i politycznych. Pomimo starań starszyny bractwa część z wykładowców trafiła do szkół przypadkowo, często przejazdem. W konsekwencji skład wykładowców w brackich placówkach oświatowych był niestabilny. O wiele lepszy był jedynie w stauropigialnych szkołach brackich w Wilnie i we Lwowie.

Bibliografia

- Andrusiewicz, A. (2012). *Katarzyna Wielka. Prawda i Mity*. Warszawa.
- Asinoŭski, S. (2010). Roznyâ ipastasi Sâmena Zoryča. *Arhiv i spravavodstva*, (4), 144-150.
- Bieńkowska, D. (1975). *Michał Waleczny*. Katowice.
- Borkowski, A. (2014). *Patriarchy wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583-1601)*. Białystok.
- Gunnar, H. (1968). *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik. 1620–1638*. Wiesbaden.
- Harlampovič, K. (1898). *K istorii zapadno-russkogo prosvešeniâ. Vilenskaâ bratskaâ škola v pervye polveka eâ sušestvovaniâ. Kazan'*.
- Kempa, T. (2006). *Akademia Ostrogska i drukarnia ostrogska*. Biały-Dunajec Ostróg.
- Kempa, T. (2002). Akademia Ostrogska. W: A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik (red.). *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, (s. 55-79). Białystok .
- Kempa, T. (1997). *Konstanty Wasyl Ostrojski*. Toruń.
- Kirilos Lukaris. *Ortodoksos sinaksaristis*. [online] <https://www.saint.gr/4188/saint.aspx>, [13.02.2021].
- Krajcar, J. (1969). Konstantin Basil Ostrojskij and Rome in 1582-1585. *Orientalia Christiana Periodica*, 35 (1), 193-214.
- Kuczara, K. (2012). *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621)*. Poznań.
- Legrant, E. (1888). *Bibliographie Hellenique ou description raisonnee des ouvrages publies en grec par des grecs aux XV et XVI siecles*, (2). Paris.
- Martinović, D. (2002). *Generalni iz Crne Gore u ruskoj vojsci*. Podgorica.
- Micko, Ī. Ī. (1988). *Ostrožska slavâno-greko-latiskaâ Akademiâ*. Ostrog.
- Mironowicz, A. (2007). *Serafion Polchowski, wladyka białoruski*. Białystok.
- Mironowicz, M. (2019). *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*. Białystok.
- Moschos, D. (2010). *Sinoptiki istoria tis Christianikis Eklisias. Apo to schisma eos tus neoterus chronus (t. 2)*. Afina.
- Palauzov, S. N. (1857). *Kirill Lukaris. Sostoânie grečeskoj cerkvi v tridcatiletniû vojnu*. Sankt-Peterburg.
- Palmer, W. (transl.). (2010). *History of the Condemnation of the Patriarch Nikon By a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church Held at Moscow A.D. 1666–1667*. Cambridge.
- Pantschovski, L. (1971). *Patriarch Kyrill*. Berlin.
- Papadopoulos, Ch. (1898). *O Kirilos Lukaris os Patriarchis tis Aleksandrias*. Atina.
- Papkov, A. A. (1900). *Bratstva, Očerk istorii zapadno-russkih pravoslavnyh bratstv*. Sergiev Posad.
- Podskalsky, G. (1988). *Greichische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453-1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*. München.
- Satas, K. (1868). *Neoliniki Filolojia: Wiografija ton en tis gramasi dialampsandon Elinon, apo tis katali, iseos tis Wizandinis ftokratorias mechri tis Elinikis etnejersias (1453-1821)*. Atina.
- Savosina, I. I. (2010). O Šklovskom imenii grafa S. G. Zoriča. *Romanovskie čteniâ*, (6), 109–110. Mogilev.
- Zilitinkevič, I. P. (1883). Učreždenie Vilenskogo Svâto-Troickogo pravoslavnogo bratstva. *Litovskie eparhial'nye vedomosti*, (33), 300.

Верещагин: священник, этнограф и просветитель удмуртов

Владимир Помелов

ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», кафедра педагогики, Россия
ORCID 0000-0002-3813-7745
vladimirpomelov@mail.ru

Людмила Сахарова

ФГБОУ ВО Кировский ГМУ Минздрава РФ, кафедра гуманитарных и социальных наук, Россия
ORCID 0000-0002-6445-6416
slg75@rambler.ru

Василий Сахаров

ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», кафедра педагогики, Россия
ORCID 0000-0002-0155-6188
vas701@rambler.ru

Pomelov V., Sakharova L., Sakharov V., G.E. *Vereshchagin: priest, ethnographer and educator of the Udmurts*, Elpis, 24 2022: 57-62.

Pomelov V., Sakharova L., Sakharov V., G.E. *Wereszczagin: ksiądz, etnograf i wychowawca Udmurtów*, Elpis, 24 2022: 57-62.

Abstract: The article reveals the pedagogical and ethnographic activities of the famous Udmurt priest – historian, ethnographer and teacher G.G. Vereshchagin, who was a priest, teacher, ethnographer, local historian and researcher of the history and culture of the Udmurt people. The theoretical and practical work of G.G. Vereshchagin is a significant page in the history of the Vyatka region.

Streszczenie: Artykuł ukazuje działalność pedagogiczną i etnograficzną słynnego udmurckiego duchownego – historyka, etnografa i nauczyciela G.G. Wereszczagina. Teoretyczna i praktyczna praca G.G. Wereszczagina stanowi jasną kartę w historii regionu Wiatka.

Аннотация: В статье раскрывается педагогическая и этнографическая деятельность известного удмуртского священника – историка, этнографа и педагога Г.Г.Верещагина, ярко проявившего себя как священник, педагог, этнограф, краевед и исследователь истории и культуры удмуртского народа. Теоретическая и практическая работа Г.Г.Верещагина представляет собой яркую страницу в истории Вятского края.

Keywords: Vyatka province, priest G.G. Vereshchagin, Udmurts, education

Słowa kluczowe: Gubernia wiacka, ksiądz G.G. Wereszczagin, Udmurci, edukacja

Ключевые слова: Вятская губерния, священник Г.Г.Верещагин, удмурты, просвещение



В досоветской России представители религиозных конфессий, прежде всего, христианские священники и мусульманские муллы, как правило, выступали и в роли учителей; становились первыми просветителями своих народов, а нередко были и этнографами, собирателями образцов народной культуры.

Именно таким многосторонним деятелем вошел в российскую историю первый этнограф-удмурт, историк и педагог-просветитель, священник Григорий Егорович (позднее стал именовать себя Георгиевичем) Верещагин.

Он родился 30 сентября (11 октября) 1851 г. в удмуртско-русском селе Полом (удмуртское название – Ойыл) Поломской волости Сарапульского уезда Вятской губернии (ныне село Полом Кезского района Республики Удмуртия) в семье кре-

стьянина Егора Ивановича Верещагина (Pomelov, 2018, s. 309).

Грамоте выучился в родном селе. С детских лет интересовался народным творчеством, литературой, увлекался живописью, ремеслами, пением, искусно играл на русской гармошке, гитаре и фисгармонии. Он одинаково хорошо знал русский и удмуртский языки.

В 1870 г. по окончании Сарапульского реального училища и получения звания народного учителя он в течение десяти лет работал в им же самим организованной земской школе деревни Ляльшур, а затем в школах сел Сосновка, Шаркан и Бураново. (Все это были населенные пункты Сарапульского уезда Вятской губернии; ныне Сосновка – город в Кировской области, а Шаркан и Ляльшур – небольшие населенные пункты в Республике Удмуртия).

Воспитанники Г.Е. Верещагина К.М. Баушев, И.Д. Дмитриев-Кельда и Я.Т. Чазов стали в годы Советской власти кандидатами наук.

В 1895 г. Г.Е. Верещагин принял сан православного священника и начал служить дьяконом кладбищенской церкви в г. Елабуга Вятской губернии. (Ныне крупный город, расположенный в Республике Татарстан). Затем в 1900–1927 гг. он служил приходским священником в Троицкой церкви села Бураново; ныне село Бураново Малопургинского района Республики Удмуртия.

После установления советской власти, будучи священником и учителем в двухклассном земском училище, Верещагин активно содействовал просвещению своего народа. В свободное время он занимался врачеванием.

Немало времени он отдавал науке, прежде всего, истории и этнографии своего родного удмуртского народа.

Начиная с октября 1917 г. Г.Е. Верещагин подвергался репрессиям и моральному давлению со стороны советской власти. Был случай, когда его, как служителя культа, уже вывели на расстрел, но случилось чудо: нашлись заступники среди односельчан, которые отстояли своего священника и учителя, и отбили его из рук красноармейцев.

Тем не менее, в 1927 г. Г.Е. Верещагин был необоснованно лишен церковного сана и права проживать в доме церковного причта. Ему пришлось покинуть село Бураново ввиду морального давления со стороны молодого священнослужителя Мамаева, которого новая власть назначила священником в Бураново вместо Верещагина.

Церковный дом, в котором Григорий Егорович жил со своей супругой Василисой Ивановной, до наших дней не сохранился, но память о замечательном просветителе жива в народе, а место, где некогда находился дом Верещагиных, до сих пор в селе называют «поп кенер» («поповская изгородь») (Bajсаров, 2001, s. 5–6).

Ему вместе с женой пришлось жить последние три года в крайней нужде в квартире младшего сына Николая в городе Ижевске. Однако до последних дней он не переставал работать на благо своего народа, сотрудничая с местными и центральными научными и краеведческими обществами.

Умер Г.Е. Верещагин от инсульта 27 августа 1930 г. О его смерти известил читателей лишь один печатный орган – газета «Гудыри».

Г.Е. Верещагин вошел в историю удмуртского народа как большой гуманист, посвятивший жизнь делу создания национальной удмуртской культуры, преодолению духовной отсталости национальных меньшинств в царской России, к представителям которым относился и он сам.

Несмотря на отсутствие серьезного систематического образования Г.Е. Верещагин стал автором первых оригинальных художественных произведений на удмуртском языке, в том числе поэтических.

О нем как о поэте первым написал венгерский ученый первой половины XX в., академик Бернат Мункачи (1860-1937) после личного знакомства, состоявшегося в 1885 г. в селе Шаркан.

Высокую оценку творчеству Г.Е. Верещагина как поэта дал известный писатель и литературовед Дмитрий Иванович Корепанов (1892-1949), больше известный под литературным псевдонимом *Кедра Мумпей*, в 1929 г. в статье, посвященной истокам удмуртской художественной литературы, и опубликованной в глазовской уездной газете «Виль гурт» («Новая деревня»).

Первое печатное художественное произведение Г.Е. Верещагина – стихотворение «Чагыр, чагыр дыдыке» («Сизый, сизый голубок») было опубликовано в виде фольклорной колыбельной песни в его монографии «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии». Ныне это стихотворение является одним из наиболее любимых поэтических произведений удмуртского народа, своего рода символом его поэзии. Оно признано первым оригинальным печатным художественным произведением на удмуртском языке. В связи с этой публикацией в Москве и Удмуртии в 1989 г. торжественно отмечалось столетие удмуртской литературы.

Другие поэтические произведения Г.Е. Верещагина вышли под псевдонимами *Удморт Г.В.* и *Г. В-н* значительно позже, – в газете «Гудыри» и в изданном им методическом пособии «Руководство к изучению удмуртского языка» (Ижевск, 1924).

В 1967 г. в журнале «Молот» и в научном сборнике статей Удмуртского НИИ «Об удмуртском фольклоре и литературе» (1973) были опубликованы достаточно крупные по объему и значительные по содержанию стихотворные произведения. Среди них, написанные на удмуртском языке поэмы-сказки «Батыр-дйсь» («Богатырская одежда») и «Зарни чорыг» («Золотая рыбка»), а также – созданная на русском языке поэма-сказка «Скоробогат-Кашей». Первые два произведения имели своей первоосновой русскую сказку «Чудесная рубашка» и пушкинскую «Сказку о рыбаке и рыбке».

Ныне стихотворные произведения Г.Е. Верещагина переложены на русский, татарский, венгерский, финский и эстонский языки.

Значительную ценность представляет его большой художественно-этнографический очерк «Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда», написанный на материале деревни Ляльшур и опубликованный в «Календаре и Памятной книжке Вятской губернии на 1896 год».

Не утратили актуальности до настоящего времени идеи Г.Е. Верещагина, высказанные им в его литературоведческом труде «О книгах на вятском языке», изданном в Вятке в 1895 г. Автор подверг в этой работе обстоятельному анализу религиозную и светскую литературу, которая была выпущена к тому времени на удмуртском языке, и, тем самым, положил начало национальной литературно-художественной критике и литературоведению.

В течение полувека Г.Е. Верещагин занимался вопросами этнографии и языковедения удмуртов. Его первые две фундаментальные работы, написанные в соответствии с программой Императорского Русского Географического Общества (ИРГО) были удостоены серебряной медали и опубликованы в «Записках Российского географического общества». Это работы: «Вотяки Сосновского края» // Записки ИРГО: Выпуск 2. Санкт-Петербург. 1886. Т. XIV. 218 с. и «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии» // Записки ИРГО: Выпуск 3. Санкт-Петербург. 1889. Т. XIV. 197 с. Все этнографические работы Г. Е. Верещагина написаны в беллетризованной форме.

С декабря 1888 г. Г.Е. Верещагин состоял членом-корреспондентом (членом-сотрудником) ИРГО. В 1892 г. он выступал на заседании отделения этнографии ИРГО с сообщением о рукописи своего труда «Очерки воспитания детей у вотяков Вятской губернии». ИРГО дважды отмечала земского учителя из Вятской губернии денежными премиями.

Г.Е. Верещагиным написаны десятки основательных статей педагогического, исторического и этнографического характера, которым современные историки и педагоги дают высокую оценку (Berdinskih, 1995, s. 286).

Эти работы печатались в таких изданиях, как ежегодник «Календарь и Памятная книжка Вятской губернии», в газетах «Вятские губернские ведомости», «Известия Сарапульского земского музея», а также в таких центральных российских журналах как «Исторический вестник», «Этнографическое обозрение».

Ряд работ Верещагина посвящен устному народному творчеству удмуртов, народной медицине, знахарству, мифологии, археологическим памятникам. В совокупности эти работы представляют своего рода энциклопедию дореволюционной жизни удмуртского народа.

Г.Е. Верещагин активно участвовал в подготовке научно-этнографических выставок в гг. Казани, Вятке, Ижевске. В 1897 г. он участвовал в проведении всероссийской переписи населения в качестве переписчика по Глазовскому уезду.

Его участие в качестве этнографа-эксперта со стороны защиты в прогремевшем на всю Россию так называемом Мултанском деле, когда несколько крестьян-удмуртов были голословно обвинены в человеческом жертвоприношении, в качестве специалиста-этнографа, выступившего в защиту обвиняемых, вызвало одобрение со стороны выдающегося русского писателя В.Г. Короленко, также принявшего активнейшее участие в этом процессе на стороне удмуртских крестьян.

Г.Е. Верещагин принимал самое активное участие в общественной жизни, стремясь к тому, чтобы о его родном народе узнало как можно больше людей; чтобы удмуртский народ занял свое достойное место в братской семье российских народов. Он участвовал в работе I всероссийского («всеудмуртского») съезда уд-

муртов, состоявшемся в 1918 г. в Елабуге, на котором обсуждался вопрос о создании удмуртской автономии.

В 1921 г. в Ижевске на I съезде писателей Удмуртии он выступил с докладом о происхождении удмуртского народа. Участвовал в работе конференции удмуртов-красноармейцев (г. Сарапул, 1919). Принимал участие в I всероссийском съезде работников просвещения и культуры в Сарапуле (1920).

Он напряженно трудился над составлением удмуртско-русского и русско-удмуртского словарей, печатался в «Трудах Научного общества по изучению Вотского края», выступил создателем удмуртской азбуки и «Руководства к изучению вотского языка» (1924), библиографом удмуртских книг («О книгах на вотском языке»), собирателем легенд и сказаний своего народа (Pomelov, 1998). В 1923 г. принимал участие в организации кустарно-промышленной выставки в г. Ижевске [2, с. 5].

Ныне Г.Е. Верещагин признан отечественными и зарубежными исследователями как первый крупный удмуртский просветитель, ученый, писатель и общественный деятель. В его педагогических и этнографических работах неоднократно ставились и освещались проблемы просвещения удмуртов, семейного воспитания, истории появления национальных удмуртских училищ.

Он первым занялся исследованием вопроса о возникновении удмуртского (вотского) алфавита и письменности и утверждал, что «палочные грамотки» (знаки, нанесенные на палки и служившие документом для записи мирских повинностей) и специальные бирки («пусы»), которые он изучал в селе Ляльшур Шарканской волости Малмыжского уезда, и были положены в основу первоначальной удмуртской письменности.

В своих трудах священник, историк и этнограф стремился к тому, чтобы дать по возможности полную картину жизни своего народа. Так, в работах о Сосновском крае им дана общая характеристика жителей, их внешний вид, одежда, жилища, «пища и питье», «содержание семьи», занятия жителей, сватовство и свадебные обряды, языческая религия, праздники и жертвоприношения, обряды и приметы, поверья и предания, рассказы, сказки; показана «история вотяков и князей их, родоначальников вотского народа» (таким считается Идна-батыр).

Названия многих этнографических очерков Г.Е. Верещагина указывают на широту интересов исследователя: «Об охоте у вотяков», «Рыбачество у вотяков», «О древнем происхождении вотяков», «Остатки язычества у вотяков», «Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда», «Важнейшие из народных примет», «Колдуны и чернокнижники», «Знахарство в Вятской губернии», «Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда», «Человеческие жертвоприношения вотяков».

Исключительно благодаря Г.Е. Верещагину до наших дней дошли образцы народной литературы удмуртского народа: легенды («О сотворении мира и об-

разовании гор и холмов»), так называемые «сказания стариков» (предания о жизни вотяков в горах, о медвежьем культе, о первом шалаше), басни («Козел и волк», «Волк и свинья», «Ворона и синица», «Белка и орех», «Жук и шмель») и др.

В качестве примера приведем две оригинальные басни, включенные Г. Е. Верещагиным в свою работу «Образцы произведений устной словесности вотяков».

Ворона и синица.

Ворона зимой поймала синицу и медлила ее скушать, думая себе, не лучше ли ее выпустить, чтобы поросла побольше, а то нечего и есть у ней. «Как холодно!» – говорит ворона. А синица, для того, чтобы показать себя неустрашимой, сказала на это: «Какой же это холод? Вот при царе Вечее был холод так холод». «А, так ты уже стара, раз помнишь такую старину. Росту твоего нечего и ждать, крупнее ты уже не будешь», – промолвила ворона и скушала синицу.

Белка и орех.

Белка нашла красивый гладкий орех и любит его. «Хорошо должно быть ядрышко в этом орехе», – думает она. Взяла она орех в свои лапы и пытается его раздавить. А в орехе оказываются черви. «Тьфу! Хорош ты только с виду, внутри у тебя – дрянь», – проговорила она и бросила орех. Нет уж, лучше я буду грызть некрасивые: они на вид невзрачные, да полны», – сказала белка.

Все эти образцы удмуртского фольклора носят оригинальный характер, очень интересны и поучительны, обладают значительным воспитательным потенциалом, и до настоящего времени используются в педагогической практике удмуртского народа.

В работе Г.Е. Верещагина «Образцы произведений устной словесности вотяков», опубликованной в издании «Календарь и Памятная книжка Вятской губернии на 1894 год» (Вятка, 1893), указываются 257 единиц удмуртского фольклора (легенды, сказки и т.д.), которые были собраны Г.Е. Верещагиным и переведены на русский язык.

Приведем, в качестве примера, некоторые из загадок, собранных Г.Е. Верещагиным: «Четверо братьев стреляют в одну яму» (Соски на вымени у коровы во время доения), «Четыре брата под одной шляпой» (Ножки у стола), «Один стоит, другой сидит, третий лежит» (Елка, пень и колода в лесу), «Над огнем жарит задницу черный солдат» (Котел над горном), «По стенам бараньи глаза» (Сучья в бревенчатых стенах), «Яма сгнила, столб ушел» (Лапоть износился и нога сбросила его).

В работах Верещагина приводятся многочисленные народные игры удмуртов. Например, игра «Тюрагай» («Пешка») заключается в следующем. В землю вбивается деревянный колышек, на который кладется пластинка. На один из концов пластинки ставится ко-

нусообразная пешка. Один из мальчиков ударяет по пустому концу палкой и от удара пешка взлетает. Дети пытаются поймать ее.

В ряде собранных просветителем фольклорных работ проводится мысль о необходимости просвещения. Эта же мысль развивается в статье «Старые обычаи и верования вотяков» («Этнографическое обозрение». 1910. Книга 33. № 4), где на примере удмуртов Глазовского уезда показывается, что в тех волостях, где ослабевает влияние школы, возрождаются языческие верования. Там же, где нет школ совсем, язычество сохранилось полностью.

В другой работе «Остатки язычества у вотяков», вышедшей в «Календаре и Памятной книжке Вятской губернии на 1896 год» (Вятка, 1895. С. 244–305), поднимался вопрос о неудовлетворительном физическом и культурном состоянии удмуртского народа.

Г.Е. Верещагин отмечал крайне медленную культурную эволюцию удмуртского народа и связывал это явление с неудовлетворительной постановкой дошкольного и школьного образования у удмуртов. В то же время, он отмечал у представителей своего родного народа жажду знаний и интерес к обучению.

Ученый не мог, естественно, в открытой печати указать на истинные, коренные, а именно социальные, причины такого состояния, при котором большинство удмуртских детей были лишены школьного обучения и упомянул лишь о «ничтожности сельских сборов на содержание школ, ввиду несостоятельности сельского мира в удмуртских селениях».

Г.Е. Верещагин отмечал в своей работе слабое усвоение знаний удмуртскими детьми и считал это следствием незнания ими русского языка, на котором велось преподавание в школе, а также влиянием мифических верований и предрассудков. Немаловажное значение он придавал и тому, что в первые учебные годы почти все учебное время отдавалось Закону Божьему.

Он предлагал обучать детей и даже взрослых в специально организуемых воскресных и вечерних школах, где основным методом обучения могла бы быть беседа. Это предложение было для того времени едва ли не новаторским.

В противовес формалистическому, основанному на бездумном заучивании религиозных текстов, обучению, характерному для конфессиональных учебных заведений, просветитель предлагал сознательное усвоение знаний, отдавал предпочтение материальному образованию перед формальным.

Главную дидактическую задачу школы он видел в развитии у ребенка умения мыслить устно и письменно; подчеркивал, что «кто вовремя не научится писать, тот потом уже не научится».

Мысль об особой значимости детского возраста в обучении и воспитании ясно выражена в его следующем высказывании: «Кто испорчен нравственно в детстве, того уже трудно поправить в зрелости».

Г.Е. Верещагиным был сделан обзор учебников для удмуртов. Большинство из них он считал неудачными с

позиций лингвистики и дидактики. В вину создателям учебников он ставил тяжелый слог, отсутствие логических ударений в текстах, неудачный подбор материалов для чтения.

В своей работе «О книгах на вотском языке» (Казань, 1895. 62 с.) он, в частности, предлагал создать в Казани особую комиссию из специалистов и поручить ей составление нового учебника, в котором были бы учтены фонетические и иные особенности удмуртского языка (Verešagin, 1895).

Г.Е. Верещагин издал пособие «Руководство к изучению вотского языка» (Ижевск, 1924), большим достоинством которого можно считать стремление автора к выявлению оригинальности удмуртского языка. Эта особенность отличала его «Руководство...» от ряда других пособий, авторы которых стремились приспособить, «подвести» специфические элементы удмуртского языка под определенные русские формы.

Высокой оценки заслуживают богатство языка автора, образность приведенных бытовых примеров, стихов и рассказов.

Важное значение Г.Е. Верещагин придавал семейному воспитанию. Особенно отчетливо его взгляды на семейное воспитание выражены в работе «Очерки воспитания детей у вотяков в Вятской губернии», опубликованной в газете «Вятские губернские ведомости» (1892. № 38. С. 3), в которой ярко сочетаются педагогические и этнографические взгляды Г.Е. Верещагина.

Ниже приводится (в изложении) отрывок из этой статьи, в которой, по нашему мнению, ярко сочетаются педагогические и этнографические взгляды просветителя удмуртского народа.

«...Отличительные черты вотяков – миролюбие и кротость – приобретаются уже в детском возрасте.

Дети рано приучаются считать пороком все то, что нарушает мир и согласие. Вотяки любят своих детей, но всецело занятые работой, не могут уделять времени их воспитанию, присматриванию и даже уходу за больными детьми.

Колыбелью служат лубенки и берестяные коробки. При уходе на полевые работы, колыбелька укладывается на холщевые носилки с ляжками и носится на спине. Колыбельных песен у вотяков нет. Окрепшего ребенка сажают на пол и дают игрушки из щепок, черенков и пр.

Научившийся ходить ребенок предоставляется самому себе. Десятилетний мальчик уже ездит верхом, знает приемы земледелия, умеет плести лапти, а девочки приучаются к стряпне, изготовлению одежды и полевым работам. В двенадцать лет дети заменяют в некоторых работах взрослых. Некоторые из деревянных игрушек замысловаты, например, пыльщики, плясуны, тележки, ходули, водяное колесо, волчок.

Игры у вотских детей преимущественно гимнастического характера, развивающие силу и

ловкость, как-то: перетягивание палкой или веревкой, поднимание мальчика с пола, не сгибая членов, борьба лежа правыми ногами, вынос покойников. Кроме того, шутки, забавы, фокусы и загадки, зачастую связанные с языческими представлениями о природе.

Молния, по мнению вотяков, огненный след от кремневой стрелы, которой верховное существо Инмар стреляет в шайтана; затмение солнца и луны – попытка жадного Убира съесть их; зарница ночью – открывание Инмаром ворот небесного города; землетрясение – движение под землей огромного мифического быка. Вера в мифические существа (а их 35) порождает необходимость принесения умиловительных жертв. Сказки, в которых действуют эти существа, действуют передаче веры в них детьми. К неблагоприятным условиям при воспитании детей относятся нечистоплотность и дурное питание; смертность детей громадная. Причем много умирает от кормления незрелыми ягодами.

Во время горячки знахарь вносит в избу лягушку. У вотяков распространены следующие поверья: во время болезни нельзя мыть пол, стирать белье, выгребать из печи золу и трогать головешки, надевать на больного чистую одежду».

Педагогические воззрения Г.Е. Верещагина заслуживают дальнейшего изучения. Исследованию его творчества посвящены исследования В.Б. Помелова (Pomelov, 1999), В.Е. Владыкина, Л.С. Христофоровой (Vladykin i Hristoforova, 1984), Г.Д. Фроловой (Frolova, 1968), И.П. Тукаева, Э.А. Тамаркиной, В.М. Ванюшева, Г.А. Никитиной и других исследователей.

О нем имеется большой биографический материал в книге «Писатели Удмуртии: Биобиблиографический справочник» / Сост. А.Н. Уваров. Ижевск, 1989. С. 90–95.

Известный венгерский ученый Петер Домокаш второй половины XX в., посвятивший годы научных изысканий исследованию удмуртской культуры и литературы, в своей книге «История удмуртской литературы», впервые изданной в Будапеште в 1975 году, и переизданной в Ижевске в 1993 г., в частности, отмечает: «Григорий Егорович Верещагин... является выдающимся, но почти забытым и недостаточно признанным (если иметь в виду значительные до сегодняшнего дня заслуги) деятелем удмуртской культуры, науки и литературы. Раньше или умалчивали о нем, или называли буржуазным ученым. Безразличие по отношению к нему рассеивается только в 1960-х годах...» [8, с. 180].

Постепенно возвращается признание к Г.Е. Верещагину и на его «малой Родине», в Удмуртии. Под редакцией известного удмуртского этнографа Петра Кирилловича Поздеева (1931-2007) в 1984 г. в Ижевске был выпущен сборник стихов Верещагина под названием «Чагыр, чагыр дыдыке».

Выход в свет этого сборника получил широкий резонанс по всей Удмуртии. Он ознаменовал собой признание Григория Егоровича и как поистине народного поэта удмуртского народа, и как фактического создателя и хранителя его культуры.

О Г.Е. Верещагине имеется большой биографический материал в книге «Писатели Удмуртии: Библиографический справочник / Сост. А.Н. Уваров. Ижевск. 1989. С. 90–95).

В Глазовском государственном педагогическом институте имени В.Г. Короленко в 2001 г. проводилась крупная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения Г.Е. Верещагина, по итогам которой издан сборник научных трудов «Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность»: Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию Г. Е. Верещагина (отв. ред. Л.А. Волкова).

В Ижевске издано собрание сочинений Г. Е. Верещагина в 6-ти томах, полностью охватывающее многогранное творчество замечательного удмуртского просветителя (Verešagin, 1995-1998). Впоследствии были выпущены еще два дополнительных тома, так что со-

брание сочинений Верещагина фактически состоит из восьми томов.

О Г.Е. Верещагине пишут центральные педагогические журналы (Pomelov, 2011). Тем самым сделан ряд крупных шагов в изучении его наследия, полностью восстановлено доброе имя Г.Е. Верещагина как священнослужителя, педагога и этнографа. Его имя внесено в число ста великих педагогов всех времен и народов (Pomelov, 2018).

Не будет преувеличением сказать, что выдающаяся, самоотверженная священническая и просветительская деятельность Г.Е. Верещагина, его усилия по сохранению образцов народной культуры во многом способствовали сохранению удмуртского этноса как такового.

Идеи и высказывания священника, педагога и этнографа Г.Е. Верещагина в области дошкольного и начального образования заслуживают дальнейшего изучения. Его благородная просветительская деятельность служит образцом беззаветного служения родному народу. Пример исследования его наследия показывает важность проведения аналогичной исследовательской работы в различных регионах России.

Библиография

- Pomelov, V.B. (2018). *100 velikih pedagogov* [Помелов, В.Б. (2018). *100 великих педагогов*].
- Bajсарov, V.F. (2001). G.E. Verešagin – izvestnyj i neizvestnyj. W: L.A. Volkova (red.), *Material'naâ i duhovnaâ kul'tura narodov Povolž'â i Urala: istoriâ i sovremennost': materialy regional'noj naučnoj konferenciji* (5-6) [Байсаров, В.Ф. (2001). Г.Е. Верещагин – известный и неизвестный. W: Л.А. Волкова (ред.), *Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность: материалы региональной научной конференции* (5–6)].
- Berdinskih, V.A. (1995) *Russkaâ provincial'naâ istoriografijâ vtoroj poloviny XIX v.* [Бердинских, В.А. (1995). *Русская провинциальная историография второй половины XIX в.*].
- Pomelov, V.B. (1998). *Regional'nye osobennosti razvitiâ narodnogo obrazovaniâ v rossijskoj provincii so vtoroj poloviny XIX v. po Oktâbr' 1917 g.:* dis. ... dokt. ped. nauk. (1998). [Помелов, В.Б. (1998). *Региональные особенности развития народного образования в российской провинции со второй половины XIX в. по Октябрь 1917 г.:* дис. ... докт. пед. наук].
- Verešagin, G.E. (1895). *O knigah na votskom âzyke.* [Верещагин, Г.Е. (1895) *О книгах на вотском языке*].
- Pomelov, V.B. (1999). *Pervyj prosvetitel' udmurtskogo naroda – pedagog-gumanist G.E. Verešagin.* W: S.Â. Romašina (red.), *Problemy i perspektivy doškol'nogo i načal'nogo obrazovaniâ na poroge tret'ego tysâčeletiâ: Sbornik tezisov ûbilejnoj naučno-metodičeskoj konferenciji*, 136-139 [Помелов, В.Б. (1999). *Первый просветитель удмуртского народа – педагог-гуманист Г.Е. Верещагин.* W: *Проблемы и перспективы дошкольного и начального образования на пороге третьего тысячелетия: Сборник тезисов юбилейной научно-методической конференции.* С.Я. Ромашина (ред.), 136-139].
- Vladykin, V.E. i Hristoforova, L.S. (1984) *Istoriâ ètnografii udmurtov: kratkij istoriografičeskij očerk.* [Владыкин, В.Е. и Христофорова, Л.С. (1984) *История этнографии удмуртов: краткий историографический очерк*].
- Frolova, G.D. (1968) *Istoriâ školy v Udmurtskoj ASSR.* [Фролова, Г.Д. (1968) *История школы в Удмуртской АССР*].
- Verešagin, G.E. (1995-1998) *Sobranie sočinenij: v 6 tomah (v 8 knigah).* V.M. Vanûšev, G.A. Nikitina (red.). [Верещагин, Г.Е. (1995-1998). *Собрание сочинений: в 6 томах (в 8 книгах)*. В.М. Ванюшев, Г.А. Никитина (ред.)].
- Pomelov, V.B. (2011). *Prosvetitel' udmurtskogo naroda G.E. Verešagin.* *Pedagogika*, (1), 75–78 [Помелов, В.Б. (2011). *Просветитель удмуртского народа Г.Е. Верещагин.* *Педагогика.* (1), 75–78].

Święty Józef Oblubieniec w prawosławnej hymnografii liturgicznej

igumen Pantelejmon (Karczewski)

Monaster Zwiastowania NMP w Supraślu, Polska

ORCID: 0000-0003-0829-1781

pantelejmon.karczewski@gmail.com

rev. Karczewski P., *Saint Joseph the Betrothed in the Orthodox liturgical hymnography*, Elpis, 24 2022: 63-68.

Abstract: The figure of Joseph, married to the Mother of God, is relatively little known in the Orthodox tradition. At the same time, it is very interesting from a liturgical point of view. The hymnography of the day of his remembrance, and especially of the Royal Hours of Christmas Eve, deals in a special way with the question of the doubts he had in connection with the pregnancy of the Blessed Virgin Mary. The liturgical texts also deal with the question of the age of Joseph, who is usually defined as an elder.

Streszczenie: Postać Józefa, zaślubionego Bogurodzicy jest w tradycji prawosławnej dość słabo znana. Jednocześnie jest bardzo interesująca z liturgicznego punktu widzenia. Hymnografia dnia jego pamięci, a zwłaszcza królewskich godzin wigilii Bożego Narodzenia, porusza w sposób szczególny temat wątpliwości, jakie miał on w związku z brzemiennością Najświętszej Marii. Teksty liturgiczne poruszają także zagadnienie wieku Józefa, który określane jest przeważnie jako starzec.

Key-words: Joseph, betrothed, Christmas, Theotokos, hymnography

Słowa-klucze: Józef, Oblubieniec, Boże Narodzenie, Bogurodzica, hymnografia



Jedną z bardziej tajemniczych, a jednocześnie ważnych postaci Ewangelii jest Józef, z którym zaślubiona była Bogurodzica, opiekun Jezusa Chrystusa. Jego imię Ewangelie wymieniają czternaście razy, nie podając jednak zbyt wiele szczegółów o tej wyjątkowej osobie.

Szczególnie interesująca jest postać Józefa Oblubieńca (gr. Ἰωσήφ ὁ Μνηστὴρ, cs. Иосиф Обручник) z punktu widzenia liturgicznego. O ile bowiem Kościół zachodni wyjątkowo rozwinął kult tego świętego, dedykując mu nawet oddzielny miesiąc w roku (marzec), a nawet osobną subdyscyplinę teologiczną o nazwie józefologia, o tyle w tradycji prawosławnej zdecydowanie nie jest on tak znany i tak czczony. Niemniej jednak hymnografia i kalendarz liturgiczny nie zapominają o tak ważnej postaci. Co więcej, jego kult na Wschodzie był o wiele wcześniejszy.

We wspomnieniach kalendarza liturgicznego Józef Oblubieniec jest jednym z trzech Józefów. Poza nim hymnografia oddaje szczególne miejsce dwóm innym biblijnym postaciom noszącym to imię – obu w Wielkim Tygodniu. Pierwszym z nich jest starotestamentowy Józef, syn Jakuba. Kluczowy element jego życia – wywyższenie do wysokiej godności króla Egiptu po sprzedaniu przez braci – jest przedstawiany jako praobraz Zmartwychwstania Chrystusa. Historia tego bohatera Księgi Rodzaju jest w sposób szczególny rozważana w nabożeństwie Wielkie-

go Poniedziałku. Drugim z Józefów jest Józef z Arymatei, który wraz z Nikodemem dokonał pochówku Zbawiciela. Jego imię pada wielokrotnie w hymnach wieczerni Wielkiego Piątku i jutrzni Wielkiej Soboty. Ponadto osobnym dniem wspomnienia tego bohatera Ewangelii jest trzecia niedziela po święcie Paschy (przypadająca dwa tygodnie po Zmartwychwstaniu), kiedy wspomniany jest wraz z niewiastami niosącymi wonności – jako jeden z głównych drugoplanowych postaci wydarzenia Zmartwychwstania.

1. Święty Józef w nabożeństwie

Dzień pamięci

Najstarsze praktyki kultu św. Józefa wcale nie wiązały jego pamięci z Bożym Narodzeniem. Tradycja koptyjska celebrowała pamięć Oblubieńca w 26. dzień miesiąca abi-ba (20 lipca). Po dzień dzisiejszy ta data widnieje chociażby w etiopskim kalendarzu.

Tradycja bizantyjska łączyła św. Józefa z Narodzeniem Chrystusa, wyznaczając niedzielę po tymże święcie na dzień wspólnej pamięci trzech krewnych Zbawiciela według ciała, co odzwierciedlone jest w kalendarzu liturgicznym do dziś. Stałym bowiem elementem obchodów większych świąt jest modlitewna cześć oddawana zwią-

zanym z danym wydarzeniem osobom w kolejnym dniu lub dniach. Analogię można dostrzec choćby w przypadku Narodzenia Bogurodzicy (pamięć świętych Joachima i Anny), Objawienia Pańskiego (pamięć św. Jana Chrzciciela), Spotkania Pańskiego (pamięć św. Symeona). Niedziela po Bożym Narodzeniu nazywana jest Niedzielą Bożych Ojców lub Bożych Przodków (gr. Θεοπατόρων, cs. Borooreu). To wspólne wspomnienie trzech postaci – proroka Dawida, sprawiedliwego Józefa i apostoła Jakuba, brata Pańskiego, z których wszyscy byli krewnymi Jezusa Chrystusa według ciała. Teksty tego dnia kontynuują tematykę bożonarodzeniową, wychwalając postaci trzech świętych. Jeśli święto Bożego Narodzenia wypada w niedzielę, wspomnienie to przekładane jest na drugi dzień święta – poniedziałek. W niedzielę po Bożym Narodzeniu świętuje się wówczas Obrzezanie Pańskie przypadające w ósmy dzień po narodzinach.

W znaczeniu teologicznym św. Józef związany jest też z Niedzielą przed Bożym Narodzeniem, zwaną Niedzielą Ojców (Крюков, 2012). To dzień wspomnienia starotestamentowych sprawiedliwych – przodków Chrystusa. Nie znalazło to jednak żadnego przełożenia na praktyczne liturgiczne elementy celebracji.

Warto wspomnieć o obecności w kalendarzu oddzielnego święta – objawienia się anioła Józefowi (Zwiastowanie Józefa). Tradycja etiopska przewiduje jego celebrację 16 dnia miesiąca sane (10 czerwca), chaldejska w pierwszą niedzielę przed Bożym Narodzeniem, syryjska jakobicka i marionicka w drugą niedzielę, ormiańska zaś w szósty poniedziałek po Podwyższeniu Krzyża Pańskiego (Крюков, 2012).

Źródła hymnów ku czci św. Józefa

Materiał hymnograficzny dnia pamięci św. Józefa (niedzieli po Narodzeniu Chrystusa) nie jest obfity. W kanonie tejże niedzieli św. Józef jest jedynie drugoplanowym bohaterem, o którym padają jedynie wzmianki: „Wraz z magami oddajmy pokłon narodzonemu i z aniołami i Józefem radujmy się” (*Минея. Декабрь*, s. 390, tłum. aut.), „Boże wcielony, który zechciałeś zrodzić się z Czystej Dziewicy, Chwała Tobie, Chwała Tobie – wołał Józef” (*Минея. Декабрь*, s. 390, tłum. aut.).

O ile w dniu pamięci św. Józefa, jemu samemu poświęca się stosunkowo niewiele uwagi, o tyle szczególnie miejsce posiada on w nabożeństwie królewskich godzin w wigilię Narodzenia Chrystusa. Na każdej z czterech godzin śpiewana jest stichera odnosząca się tematycznie do wątpliwości św. Józefa, wynikłych z faktu brzemienności Najświętszej Dziewicy. Cykl tekstów zostanie szczegółowo omówiony w dalszej części niniejszego artykułu.

Postać św. Józefa pojawia się także w głównym hymnie wigilii Bożego Narodzenia – troparionie. Utwór ma charakter narracyjny. Śpiewany jest nie tylko na wieczerni i jutrzni, ale także na każdej z królewskich godzin kanonicznych. To krótki opis na kanwie Ewangelii św. Łukasza.

2. Opis postaci św. Józefa w hymnografii

Wiek i pochodzenie św. Józefa

Hymnografia przedstawia świętego Józefa, za wschodnią tradycją, jako starca w podeszłym wieku. Mówi o tym chociażby troparion wigilii: „Niegdyś przyszła do Betlejem Mariam, zapisać się ze starcem Józefem...” (*Минея. Декабрь*, s. 285, tłum. aut.) – określając męża Bogurodzicy słowem „πρεσβύτες” (cs. старец), oznaczającego starca. O ile termin ten można byłoby interpretować w dwójnasób, odnosząc go niekoniecznie do podeszłego wieku, ale do życiowego doświadczenia i pozycji społecznej, o tyle stichera na wieczerni Niedzieli po Bożym Narodzeniu mówi ewidentnie o wieku: „Przepowiednie proroków ujrzał w starości Józef Oblubieniec jawnie wypełniające się” (*Минея. Декабрь*, s. 386, tłum. aut.).

Istotnym jest też pochodzenie Józefa – jest on potomkiem proroka Dawida, o czym za Ewangelią wg św. Łukasza traktuje cytowany już wigilijny troparion: „Niegdyś przyszła do Betlejem Mariam, zapisać się ze starcem Józefem, jako pochodzącym z potomstwa Dawidowego” (*Минея. Декабрь*, s. 285, tłum. aut.). W oryginale użyty jest termin „ἐκ σπέρματος Δαυΐδ” (cs. от семени Давидова), co dosłownie znaczy „z nasienia Dawida”. Wyrażenie to kontrastuje z użytym różnie „ἄσπορον κωφορίας” (cs. безсеменное рождение) oznaczającym „brzemienność bez nasienia”.

Oblubieniec pojawia się w hymnach w towarzystwie proroka Dawida dość często w hymnografii Niedzieli po Bożym Narodzeniu. O ich rodzinnych powiązaniach świadczy sam fakt wspólnej celebracji pamięci. Ponadto w troparionie tego dnia (śpiewanym według II tonu) podmiot liryczny zwraca się do Józefa: „Zwiastuj, Józefie, cuda przodkowi Boga, Dawidowi: widziałeś Dziewicę rodzącą i z pasterzami wysławiałeś, z mędrkami oddawałeś pokłon, od anioła wieść przyjąłeś, módl się do Chrystusa Boga o zbawienie dusz naszych” (*Niedziela po Narodzeniu Chrystusa*, s. 2).

Wątpliwości św. Józefa

Wątpliwości św. Józefa wobec brzemienności Bogurodzicy z Ducha Świętego opisuje Ewangelista Mateusz w sześciu wersetach (Mt 1,19-25). Fragment ten czytany jest na świątecznych nabożeństwach trzykrotnie (podczas Liturgii Niedzieli przed Narodzeniem Chrystusa, podczas pierwszej królewskiej godziny wigilii i podczas jutrzni samego święta). Słowa rozterek są tematem kilku hymnów przedświątecznych. Opisują przytłaczającą Oblubienca wielką tajemnicę, która dokonuje się na jego oczach. Kluczową spośród wspomnianych tekstów jest seria czterech sticher-doksastikonów z godzin kanonicznych. Rozwijają one wątek, kreśląc obraz wewnętrznych rozterek Oblubienca Bogurodzicy.

W doksastikonie **pierwszej** królewskiej godziny czytamy:

To mówi Józef do Dziewicy:
Mario, cóż to takiego, co w Tobie widzę?
Wątpię i dziwię się,
przeraża się mój umysł.
Odejdź ode mnie w tajemnicy jak najszybciej,
Mario, cóż to takiego, co w Tobie widzę?
Zamiast szacunku hańbę,
zamiast radości smutek,
zamiast chwały zniewagę przyniosłaś mi.
Odtąd już nie zniosę ludzkich drwin,
bowiem od kapłanów przyjąłem cię ze świątyni
Pańskiej jako nieskalaną
i cóż widzę? (*Μινεя. Декабрь*, s. 307, tłum. aut.)

Pierwszy doksastikon pochodzi z pierwszej godziny kanonicznej i jest cytatem słów powiedzianych jakoby przez św. Józefa. Świadczy o tym wprowadzenie: „To mówi Józef do Dziewicy”. Dalej Józef pyta: „Mario, cóż to takiego, co w Tobie widzę?”. W greckim oryginale użyty jest zwrot „τι τὸ δρᾶμα τοῦτο” (cs. *что дело cue*). Starogreckie słowo „δρᾶμα” oznacza: czyn, wydarzenie, problem, kłopot. To pytanie św. Józefa do Bogurodzicy zostanie w tekście powtórzone. Co ciekawe, mimo identycznego brzmienia drugiej części pytania w greckim oryginale („ὁ ἐν σοὶ τεθέαμαι”), słowiańskie tłumaczenie przedstawia dwa różne warianty czasownika „widzę” za pierwszym i za drugim razem – „еже в тебе зрю” i „еже в тебе вижу”. Po powtórzeniu pytania św. Józef kontynuuje swoje przemyślenia. Józef żali się, że poślubiona z nim Maria przyniosła mu hańbę, smutek, zniewagę i stała się źródłem drwin wobec niego.

Swoje pełne smutku słowa Józef kończy pytaniem, nawiązującym do powtórzonego dwukrotnie pytania poprzedniego – „coż widzę?” (gr. *τι τὸ ὁρώμενον*; cs. *что видимое?*), dosłownie bardziej „coż jest widziane?”.

Hymn można potraktować jako jeden z najbardziej dramatycznych utworów liturgicznej hymnografii. Przedstawia bowiem przepełnione niezrozumieniem i żalem rozterki Józefa. Należy zwrócić uwagę, że utwory przewidziane na inne smutne lub mogące budzić twogę liturgiczne wspomnienia wydarzeń, chociażby ukrzyżowanie w Wielki Piątek, kończą się zwykle pocieszeniem lub po krzepieniem nadziei. W przypadku cytowanego doksastikonu pozostawia on pewne niedopowiedzenie, a jego myśl zostanie rozwinięta dopiero w kolejnych doksastikonach kolejnych godzin.

Konstrukcję utworu można więc przedstawić następująco:

- 1) wprowadzenie – przedstawienie nadawcy i adresata
- 2) pytanie Józefa do Bogurodzicy
- 3) wyrażenie zadziwienia, prośba o odejście
- 4) powtórzenie pytania Józefa do Bogurodzicy
- 5) wyrzuty Józefa
- 6) skrócone pytanie Józefa kończące kompozycję

Doksastikon **trzeciej** godziny królewskiej brzmi następująco:

Józefie, powiedz nam:

Jakże Dziewicę, którą przyjąłeś od świętych,
przyrowadzasz brzemienną do Betlejem?
Ja – rzecze – prorocтва wybadawszy
i wieść otrzymawszy od anioła
przekonałem się, że Boga Maria urodzi
w niewypowiedziany sposób,
któremu ze Wschodu przyjdą pokłonić się
magowie z darami godnymi
Panie, ze względu na nas wcielony,
chwała Tobie! (*Μινεя. Декабрь*, s. 312, tłum. aut.)

Drugi tekst to hymn śpiewany według trzeciego tonu (radosnego, stosunkowo rzadko używanego w hymnografii). To dialog podmiotu lirycznego, którym są wierni śpiewający pieśń, ze św. Józefem. W utwór wprowadza apostrofa: „Józefie, powiedz nam”, po której następuje pytanie skierowane do Józefa, jak się stało, że Dziewicę, którą przyjął czystą, przyprowadza teraz do Betlejem brzemienną. Józef odpowiada, że poślubiona mu Maria urodzi Boga, co sprawdził w prorocत्वach i o czym upewnił się (gr. *πέπεισμαι*) przez słowa anioła.

Pełne nadziei słowa brzmią już zupełnie inaczej niż pełne smutku i żalu westchnienie śpiewane na pierwszej godzinie kanonicznej. Starzec zapowiada już też wizytę magów. Kompozycję zamyka krótka doksologia wcielonego Chrystusa.

Konstrukcję utworu można przedstawić następująco:

- 1) wprowadzenie – przedstawienie nadawcy i adresata
 - 2) pytanie podmiotu lirycznego do Józefa
 - 3) odpowiedź Józefa
 - 4) zakończenie – apostrofa adoracyjna do Chrystusa
- Przytoczmy teraz doksastikon **szóstej** godziny królewskiej:

Przyjdźcie, noszący w sobie Chrystusa ludzie,
zobaczmy cud, który wszelki rozum przeraża i trwoży,
i pobożnie kłaniając się, wierni, zaśpiewajmy.
Dzisiaj do Betlejem brzemienna Dziewica
przychodzi urodzić Pana,
a poprzedzają Ją zastępy anielskie.
To widząc, zawołał Józef Oblubieniec:
Cóż to za przedziwne misterium w Tobie, Dziewico?
Jak zamierzasz urodzić,
Jałówko, która jarzma nie nosiłaś? (*Μινεя. Декабрь*, s. 318, tłum. aut.)

Zwrot „καὶ εὐσεβῶς προσκυνοῦντες, πίστει ἀνυμνήσωμεν” przetłumaczono na język cerkiewnosłowiański jako „и благочестно воспевающе, вернии, поклонимся”, zamieniając miejscami czasowniki.

Józef zostaje wprowadzony do tekstu dopiero w jego drugiej części i wypowiada dwa pytania świadczące o jego wątpliwości i niezrozumieniu misterium. W pierwszym pyta, cóż to za dziwna tajemnica/ misterium (gr. *ξέρον μυστήριον*) dokonująca się nad Bogurodzicą. W drugim zaś pytaniu określa Ją mianem „ἀπειρόσυχος Δάμαλις”. Rzeczownik „Δάμαλις” użyty w odniesieniu do Bogurodzicy (gr. *юница*) oznacza jałówkę, młodą krowę – jest zatem

trudnym do przetłumaczenia dosłownie, ze względu na kulturowe konotacje, terminem, podkreślającym oryginalnie w grece delikatność połączoną z młodym wiekiem. W sposób dosłowny (jałówka, cielę) termin przetłumaczony został na język angielski – „O calf who never bore the yoke of man” (*The Royal Hours of Nativity*). Źródło użycia tego terminu odnaleźć można w stauroteokionach, gdzie poza określeniem Bogurodzicy wspomnianym słowem Chrystus określany jest jako „Μόσχος” (cs. телец). Towarzyszący rzeczownikowi przymiotnik „ἀπειρόζυγος” został przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański jako „неискусобрачная”, a więc ta, która nie ma doświadczenia małżeństwa. W rzeczywistości chodzi o brak doświadczenia noszenia jarzma (gr. ζυγός), nakładanego na zwierzęta. Owa jałówka nie doświadczyła jarzma, tak jak i Bogurodzica nie doświadczyła małżeństwa. Ks. H. Paprocki tłumaczy zwrot: „Nieznająco małżeństwa młoda Dziewico” (*Miesiąca grudnia 25 dnia*, s. 9).

Konstrukcję utworu można przedstawić następująco:

- 1) wezwanie podmiotu lirycznego do wszystkich ludzi
- 2) narracja
- 3) wprowadzenie Józefa (narracyjne)
- 4) pytanie Józefa (1)
- 5) pytanie Józefa (2)

W doksastikonie ostatniej (**dziewiętej**) z godzin królewskich czytamy:

Gdy Józef, Dziewico,
smutkiem spętany szedł do Betlejem,
wołałaś do niego:
Dlaczego, widząc mnie brzemienną,
smucisz się i wątpisz,
nie rozumiejąc budzącego bojaźń misterium,
które dokonało się ze mną?
Odrzuć wszelki lęk, poznając rzeczy przestawne.
Bóg bowiem zstępuje na ziemię ze względu na miłosierdzie,
teraz jest w moim łonie, gdzie przyjął ciało.
Gdy ujrzysz Go urodzonego, jak zechce,
napelnisz się radością i pokłonisz się Mu
jako swemu Stwórcy,
któremu nieustannie śpiewają aniołowie
i wysławiają z Ojcem i Duchem Świętym. (*Μινεя. Декабрь*, s. 323, tłum. aut.)

Józef był spętany smutkiem (gr. λύπη ἐπιτρόσκετο). To stwierdzenie nawiązuje do smutku, jakim ogarnięta była Bogurodzica czuwająca przy ukrzyżowanym Chrystusie. W dalszej części hymnu zostaje pocieszony. To aluzja do pocieszenia, jakie otrzymała Matka Boża od Chrystusa (choćby w słowach hirmosu dziewiętej pieśni kanonu Wielkiej Soboty „Nie płacz nade Mną, Matko”).

Konstrukcję utworu można przedstawić następująco:

- 1) wprowadzenie – przedstawienie nadawcy, adresata i okoliczności
- 2) pytanie Bogurodzicy do Józefa (próba uspokojenia i wyjaśnienia)
- 3) wezwanie Bogurodzicy do Józefa o porzucenie strachu

4) teologiczny opis wcielenia dokonany przez Bogurodzicę z zawartą na końcu krótką doksologią ku czci Świętej Trójcy

Wątpliwości Józefa są też tematem pierwszej stichery na „Panie, wołam” na wieczerni 20 grudnia (w pierwszym dniu przedświęcia Narodzenia), a więc tekstu de facto inaugurującego liturgiczne przedświęcie: „Przedświątujemy, ludzie, Narodzenie Chrystusa i wzniosłszy umysł ku Betlejem, wnieśmy się myślą, i ujrzyjmy duchowymi oczami Dziewicę, idąc urodzić w pieczarze Pana i Boga wszystkich. Jego to mnogość cudów, widząc Józef, mniemając, że widzi człowieka spowitego w pieluszki jako dziecko, domyślał się, że Bogiem jest prawdziwym, dającym naszym душom wielkie miłosierdzie” (*Μινεя. Декабрь*, s. 83, tłum. aut.). W innym z hymnów – doksastikonie apostychów na jutrzni w dniu 22 grudnia (śpiewanym według tonu piątego) padają słowa Bogurodzicy zwrócone do Józefa. Matka Boża, widząc smutek, zakłopotanie Józefa wzywa go, by nie smucił się lub też nie był posępny (gr. Μη στύγναζε). Zapewnia go, że jego smutek przemieni się w radość po narodzeniu Chrystusa: „Nie smuć się, Józefie, widząc moje łono, ujrzysz bowiem zrodzonego przeze mnie i uradujesz się, i jako Bogu, oddasz Mu pokłon” (*Μινεя. Декабрь*, s. 222, tłum. aut.).

O rozterkach św. Józefa wspomina też Akatyst do Bogurodzicy. W kontakionie 4. czytamy: „Nękany nawałnicą sprzecznych myśli, zasmucił się nieskazitelny Józef, znając Cię niezamężną, rozmyślał o tajemnym związku, Przechyła: dowiedziawszy się jednak o Twym poczęciu od Ducha Świętego, rzekł: Alleluja” (*Akatyst Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy*, s. 33.).

Temat wątpliwości św. Józefa w sposób naturalny przeniknął do ikonografii. Stanowi to oddzielne zagadnienie, ale z uwagi na jego silny związek z hymnografią, warto je zasygnalizować. Oblubieniec występuje na ikonie Narodzenia Chrystusa z boku od centralnych postaci Bogurodzicy i Chrystusa. Jego poza wyraża zdumienie i niemożność zrozumienia misterium narodzin. Na wielu ikonach sama Bogurodzica zwrócona jest twarzą nie do Swojego Syna, ale do św. Józefa, jakby próbując ze wszystkich sił pomóc Oblubieńcowi (Κρυков, 2010). Przedstawienia takie pojawiają się w IV-V w. Niektórzy badacze upatrują w refleksyjnej pozie Józefa inspiracji antycznej sztuki greckiej i rzymskiej, w której w podobny sposób przedstawiano rozmyślających filozofów (Pitts, 1988).

Józef Oblubieniec a Józef z Arymatei

Poeci liturgiczni nie mogli również nie zauważyć zbieżności imion dwóch postaci zaangażowanych w początek i koniec ziemskiej drogi Zbawiciela. O ile Oblubieniec związany był z narodzinami Chrystusa, o tyle Jego pogrzebu po ukrzyżowaniu dokonał św. Józef z Arymatei. Obie postaci połączyło poza imieniem także bezgraniczne oddanie Chrystusowi. W Wielką Sobotę na jutrzni słyszymy w 172. wersecie lamentacji: „Józef, który dawno temu

nosił Ciebie, ucieka, a teraz inny Józef grzebie Ciebie” (*Wielki Tydzień i święto Paschy...*, dz. cyt., s. 127.).

Hymnograf w pierwszej części nawiązuje do wydarzenia, kiedy to Józef Oblubieniec, by ratować dziecię -Chrystusa przed szaleńczym gniewem Heroda, uciekł wraz z Bogurodzicą i Chrystusem do Egiptu. Używa czasu teraźniejszego, jednak odnosi się do wydarzenia historycznego. Druga część poświęcona jest już Józefowi z Arymatei, który posłużył ukrzyżowanemu Chrystusowi pogrzebem.

Inne motywy

Święty Józef określany jest jako sprawiedliwy. Jego sprawiedliwość wynikała ze świętości życia, ale i z jego pobożnego szacunku, którym otaczał Bogurodzicę. Katyżka poetka z jutrzni 22 grudnia przytacza słowa, jakimi zwracał się do Niej i adorował Ją jako Bogurodzicę: „Opiewając Dziewicę rodzącą Przedwieczne Słowo, Józef Sprawiedliwy wołał: Widzę Cię, jako świątynię Pana, noszącą Tego, Który przyszedł zbawić wszystkich ludzi i Który opiewających Go czyni z miłosierdzia świątyniami Bożymi” (*Минея. Декабрь*, s. 211, tłum. aut.).

Orędowniczą moc św. Józefa, ale i jednocześnie proroka Dawida i apostoła Jakuba opiewa katyżka poetka po trzeciej pieśni kanonu jutrzni niedzieli po Bożym Narodzeniu: „Sprawiedliwego Józefa, Dziewicy Oblubieńca, wraz z Dawidem i Jakubem godnie opiewajmy, oni bowiem, chodząc po ścieżce sprawiedliwej, osiągnęli niebiańskie przybytki, godnie weseląc się z aniołami i prosząc o odpuszczenie naszych grzechów” (*Минея. Декабрь*, s. 389, tłum. aut.).

Święty Józef pojawia się w jednym z tekstów wigilii (dokastikon laudesów na jutrzni w dniu 24 grudnia) jako jeden z adresatów wezwań do przygotowania. Hymny przedświąteczne cechuje dynamika, połączona z duchowym szykowaniem się do wielkiego wydarzenia, stąd poszczególne osoby, a nawet Betlejem i żłóbek są zapraszane do przygotowania się do przyjęcia Zbawiciela. Józef wezwany jest do przyścia do Betlejem, by wziąć udział w spisie mieszkańców: „Idź, Betlejem, szykuj się do Narodzin, Przyjdź, Józefie, zapisz się z Marią” (*Минея. Декабрь*, s. 300, tłum. aut.).

3. Akatyst ku czci św. Józefa

Stosunkowo późnym przykładem poezji religijnej ku czci św. Józefa jest akatyst ku jego czci, niezaliczający się jednak do tradycyjnej hymnografii liturgicznej. Został napisany w języku cerkiewnosłowiańskim. Jego autorem jest Piotr S. Kazanski (1819-1878), profesor Moskiewskiej Duchownej Akademii, a do użytku tekst dopuścił Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w 1871 roku (*Акафист святому и праведному Иосифу...*). Autor wyraźnie inspirował się tekstem apokryficznej Protoewangelii Jakuba. Z uwagi na późne pochodzenie tekstu i brak niepodważalnego autorytetu tekstu akatysty, zo-

stanie on pokrótce omówiony oddzielnie od hymnografii liturgicznej.

Tekst akatysty nie zwraca uwagi na wiek św. Józefa, co może być potraktowane niejednoznacznie podejściem do starczego wieku Oblubieńca, lub wręcz późniejszymi wpływami zachodniej tradycji i próbą „odmłodzenia” świętego. Akatyst wyraźnie jednak zaznacza pochodzenie Józefa od Jessego (ojca Dawida) w słowach: „Raduj się, czcigodna latorośli korzenia Jessego” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* ikos 1, tłum. aut.).

Historia Józefa zaczyna się od wybrania go na męża Bogurodzicy spośród innych pobożnych mężczyzn: „Arcykapłan Zachariasz zawołał do Pana: Panie, okaż męża, godnego zaręczyć się z Dziewicą. Kiedy zaś zakwitła gałązka Józefa, wręczając mu Dziewicę, wołał Bogu: Alleluja” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* kontakion 2, tłum. aut.). Powodem wybrania Józefa było jego święte i cnotliwe życie: „Znana jest wszystkim krańcom ziemi sprawiedliwość Twoja, święty Józefie (...) ze względu na silną wiarę, czystość, pokorę i doskonałość we wszystkich cnotach zostałeś wybrany” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* ikos 2, tłum. aut.).

Po rozwianiu przez anioła wszelkich wątpliwości co do czystości Bogurodzicy, Józef przyjmuje Bogurodzicę do domu. Z tego tytułu określany jest jako „obrońca i świadek Dziewictwa Najświętszej Marii” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* ikos 1, tłum. aut.). W kontakionie 5. czytamy: „Przyjawszy wybraną przez Boga Pannę do swego domu, błogosławiony Józefie, kochałeś Ją, jako Tobie zaręczoną, czciłeś Ją jako Najczystszą Dziewicę i Matkę Zbawiciela świata, i służyłeś jej z bojaźnią i pobożnością, trudząc się z całej duszy, aby dokonało się wszystko zapisane w prawie i prorokach” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* kontakion 5, tłum. aut.).

Ikos piąty wspomina o narodzinach i wizycie magów: „Widząc w żłobie betlejemskiej gwiazdę, która zajaśniała od Jakuba, jako pierwszy pokłoniłeś się Narodzonemu, a kiedy przynosili Mu niebo gwiazdę aniołowie śpiew, pasterze wyznanie, a magowie pokłon, Ty, sprawiedliwy Józefie, całego siebie przyniosłeś w darze Panu, i życie i troskę i trud oddając na służenie Mu” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* ikos 5, tłum. aut.). W cytowanym ikosie nie trudno nie dostrzec parafrazy stichery wieczerni Narodzenia Chrystusa, w której także wymieniane są dary przyniesione przez całe stworzenie nowo narodzonemu Zbawicielowi: „Każde ze stworzonych przez Ciebie stworzeń przynosi Tobie dar wdzięczności: aniołowie pieśń, niebo gwiazdę, magowie dary, pasterze zadziwienie, ziemia grotę, pustynia żłób, my zaś Matkę Dziewicę” (*Мисіаца грудня 25 дня...* op. cit., s. 20).

Akatyst podkreśla wyjątkową orędowniczą moc św. Józefa jako szczególnie zasłużonego dla misterium Wcielenia Syna Bożego: „stojąc przed Tronem Chrystusa Boga naszego i mając wielką ku Niemu śmiałość, módl się za nas” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* kontakion 1, tłum. aut.). Orędowniczą moc wyraża szczególnie także refren każdego ikosu śpiewany dwunastokrotnie:

„Raduj się, sprawiedliwy Józefie, rychły pomocniku i orędowniku za nasze dusze” (refren ikosu).

Wstawiennicza siła świętego tłumaczona jest także posłuszeństwem, jakie w swojej pokorze okazywał Józefowi Jezus Chrystus: „Wybawić możesz każdego, kto przybiega do twego orędownictwa i pomocy, błogosławiony Józefie. Jakże bowiem Ten, który na ziemi był tobie we wszystkim posłuszny, nie usłyszysz cię stojącego teraz przed Nim?” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* kontakion 10, tłum. aut.).

Święty Józef stawiany jest jako wzór wiary. Określany jest nawet mianem „Nowego Abrahama”. Jednym z wydarzeń obrazującym siłę wiary jest ucieczka do Egiptu: „Nie pytałeś, wspaniały Józefie, aniola, który nakazał ci uciekać do Egiptu, czy, zbawiając innych, nie może zbawić siebie. Jako mąż wiary, niczym Nowy Abraham, będąc zawsze gotów na posłuszeństwo, nie rozmyślając o trudach podróży, ani nie dopytując o czas powrotu, z Marią i dziećmi skierowałeś wnet swe kroki do Egiptu” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* kontakion 7, tłum. aut.).

Oblubieniec przyrównywany jest do jeszcze innej postaci ze Starego Testamentu – patriarchy Józefa, z którym

łączy imię i geograficzny motyw Egiptu: „Nowym okazałeś się Józefem w Egipcie większym od dawnego patriarchy, który zbawił lud egipski od głodu. Ty bowiem wybawiłeś od śmierci Zbawiciela świata i ludowi egipskiemu, ginącemu od plagi bezbożności chleb życia przyniosłeś” (*Акафист святому и праведному Иосифу...* ikos 7, tłum. aut.).

Zakończenie

Analiza hymnów poświęconych św. Józefowi Oblubieńcowi potwierdza postawioną na początku artykułu tezę, że jest to postać niezwykła. Przygląda się dokonującemu się wielkiemu misterium. Jest bardziej jego obserwatorem niż uczestnikiem. Wiedza na temat cudu Wcielenia jest Józefowi odkrywana stopniowo. Wyrażają to zwłaszcza doksastikony godzin królewskich wigilii Bożego Narodzenia, przez co drogę Józefa poznają częściowo także wierni wsłuchujący się w teksty liturgiczne. W prawosławnej myśli liturgicznej Oblubieniec jawi się ponadto jako wzór sprawiedliwości, opiekuńczości i przyzwoitości.

Bibliografia

- Krúkov, I., igumen (2010). *Ikonografiã sv. Iosifa* [Крюков, И., Игумен (2010). *Иконография св. Иосифа*]. [online] <https://bogoslav.ru/article/728793>, [5.02.2022].
- Krúkov, I., igumen (2012). *Počítanie I. O. na hristianskom Vostoke i v Rossii*. W: *IOSIF OBRUČNIK, Pravoslavnaâ Ènciklopediã*. [Крюков Иосиф, Игумен (2012) *Почитание И. О. на христианском Востоке и в России*. W: *ИОСИФ ОБРУЧНИК, Православная Энциклопедия*]. [online] <https://www.pravenc.ru/text/1470695.html>, [23.02.2022].
- Pitts, T.R. (1988). *The Origin and Meaning of Some Saint Joseph Figures in Early Christian Art*. Dissertation. GA, P.1. Athens.
- Akafist svätomu i pravedomu Iosifu, obručniku Presvâtoj Devy Marii*. [*Акафист святому и праведному Иосифу, обручнику Пресвятой Девы Марии*]. [online] <https://akafistnik.ru/akafisty-svyatym/akafist-svyatomu-i-pravednomu-iosifu-obruchniku-presvyatoj-devy-marii/>, [4.03.2022].
- Akatyst Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy*. (2010). Hajnówka.
- Miesiąca grudnia 25 dnia. Narodzenie Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*. (H. Paprocki, tłum.). [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/tum-14-boze-narodzenie.pdf>, [17.01.2022].
- Mineã. Dekabr'*. (2002) Moskwa. [*Минея. Декабрь* (2002) Москва].
- Niedziela po Narodzeniu Chrystusa*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-15-niedziela.pdf>, [31.01.2022].
- The Royal Hours of Nativity*, [online] <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj39PM75zxAhVHiIsKHbOtBmoQFjAieg-QICBAE&url=https%3A%2F%2Fwww.stsymeon.com%2Ffiles%2FPrintable-Services%2FThe-Royal-Hours-of-Nativity.pdf&usg=AOvVaw0oj6frpmCFcVsVMBRpUBWm>, [4.02.2022].

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

Dobór greckich odpowiedników wyrazów hasłowych *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* na wybranych przykładach*

Grzegorz Makal

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska

ORCID: 0000-0003-3021-0036

g.makal@uwb.edu.pl

G. Makal, *Selection of Greek equivalents of keywords in the Dictionary of Polish Orthodox Terminology based on selected examples*, *Elpis*, 24 2022: 69-73.

Abstract: The “Dictionary of Polish Orthodox terminology” contains an index of Greek equivalents in its structure. The process of selecting the Greek equivalents and assigning them to the appropriate Polish entries was difficult because of the number of Greek variants used in the Orthodox terminology, as well as the considerable amount of synonyms present in the Greek language, which is definitely the richest language in terms of history and theology. The article presents the role of semantic qualifiers in the process of selecting Greek equivalents, using selected examples of festive names.

Streszczenie: „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” zawiera w swojej strukturze indeks greckich odpowiedników. Proces ich doboru oraz przyporządkowania do odpowiednich haseł polskich był trudny ze względu na ilość wariantów języka greckiego stosowanych w terminologii prawosławnej, jak również znaczny zasób synonimów obecnych w tym, zdecydowanie najbogatszym historycznie i teologicznie języku. Artykuł przedstawia rolę kwalifikatorów znaczeniowych w procesie doboru odpowiedników greckich na wybranych przykładach nazw świątecznych.

Keywords: Greek Orthodox terminology, names of feasts, theolinguistics

Słowa kluczowe: grecka terminologia prawosławna, nazwy świąt, teolingwistyka



Słownik polskiej terminologii prawosławnej, wydany w 2022 roku, ma na celu usystematyzowanie języka polskiej teologii prawosławnej. Z uwagi na historyczny i etymologiczny związek terminologii teologicznej z językiem greckim, autorzy *Słownika* przewidzieli w strukturze hasłowej miejsce na (obok cerkiewnosłowiańskiego i angielskiego) grecki odpowiednik obcojęzyczny (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna, 2018, s.224). Praca nad ponad 4000 haseł polskojęzycznych wyekscerpowanych z określonych źródeł (Charkiewicz, 2018) ukazała ogromne trudności z określeniem wąskiej bazy źródłowej poszczególnych języków odpowiedników. Problematykę doboru źródeł i charakterystyki danego języka autorzy poruszali w szeregu artykułów (Kurianowicz, 2020; Misijuk, 2020).

Zestawienie odpowiedników z trzech różnych obszarów kulturowo-historycznych uwypukliło problem równoważności między odpowiednikami, co zmusiło autorów do postawienia szeregu pytań dotyczących umiejscowienia odpowiedników w hasłach posiadających kilka synonimów, przy jednoczesnym zachowaniu wcześniej opracowanych zasad struktury artykułu hasłowego. Zarys tej problematyki wraz z prezentacją obranej metody norma-

tywizacji został również opublikowany (Makal i Misijuk, 2021).

Niniejszy artykuł ma na celu wizualizację i bardziej szczegółowy opis przyjętej metody na przykładzie wybranej terminologii związanej z nazwami świąt. Z uwagi na brak kompletu autoryzowanych wydań prawosławnych ksiąg liturgicznych w języku polskim, autorzy *Słownika* nazewnictwo świąt oparli na wydawanym co roku przez Warszawską Metropolię Prawosławną *Kalendarzu Prawosławnym*. Nazwy skrócone i potoczne zostały zaczerpnięte na podstawie kwerendy w źródłach z wcześniej opracowanej listy (Charkiewicz, 2018, s.184-185). Podobna zasada została przyjęta wobec greckiej części słownika: „Terminy obecne w księgach liturgicznych, takie jak oficjalne i pełne nazwy świąt, nazwy nabożeństw, ksiąg cerkiewnych, przedmiotów liturgicznych oraz części świątyni zachowują oryginalną pisownię, sprzed greckiej reformy językowej w 1982 r.” (Makal, Misijuk, Kurianowicz, s.28).

Język greckiej terminologii prawosławnej, spośród pozostałych języków odpowiedników obcojęzycznych, z uwagi na swoją historię i specyfikę stawia przed autorami najwięcej pytań w kwestii precyzyjnego odnalezienia danego odpowiednika i zapisania go we właściwej formie. Niezwykle pomocne okazały się tutaj kwalifikatory w artykułach hasłowych, co zostanie ukazane w dalszej części artykułu.

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wzszego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017-2022, nr projektu 0083/NPRH5/H11/84/2017.

Zgodnie ze specyfikacją struktury artykułu hasłowego, każdy artykuł powinien posiadać kwalifikator chronologiczny, frekwencyjny, specjalistyczny lub stylistyczny (Czarnecka i Ławreszuk, 2018, s.224-225). Kwalifikatory chronologiczne to: *dawny (daw.)* i *proponowany (prop.)*. Frekwencyjny to: *rzadki (rzad.)*, zaś stylistyczne to: *potoczny (pot.)* i *oficjalny (ofic.)*. Największą grupę stanowią kwalifikatory specjalistyczne, spośród których wyszczególniono: *antropologiczny (antrop.)*, *architektoniczny (archit.)*, *bibliistyczny (bibl.)*, *hagiograficzny (hagiogr.)*, *ikonograficzny (ikon.)*, *ikonografia*, *liturgiczny (liturg.)*, *muzykologiczny (muzyk.)*, *patrystyczny (patr.)*, *teologiczny (teol.)*, *kanoniczny (kan.)*.

Zastosowanie tych kwalifikatorów bardzo wyraźnie widać na przykładzie terminologii eortologicznej, czyli związanej z kalendarzem liturgicznym. Niemalże każde święto posiada swoją oficjalną nazwę, jak również nazwy skrócone lub potoczne.

Przykładem, który zostanie omówiony jest połączenie definiowane **narodzenie Chrystusa**. Ten eortologiczny termin posiada wiele synonimów opatrzonych różnymi kwalifikatorami, więc stanowi dobry przykład do omówienia. Pod względem struktury odpowiedników obcojęzycznych został opracowany w innym miejscu (Makal i Misijuk, 2021), więc dla potrzeb niniejszego artykułu pominę analizę rozmieszczenia odpowiedników i skupię się na analizie kwalifikatorów poszczególnych haseł, które pokażą nam, zgodnie z przyjętą przez autorów zasadą, dobór poszczególnych odpowiedników.

Hasło bez odpowiedników wygląda następująco:

narodzenie Chrystusa

1. *bibl.* `narodziny → Jezusa → Chrystusa opisane w → Ewangeliach Mateusza (Mk 1,18-25) i Łukasza (Łk 2,1-20)`;
2. *prop., liturg.* `→ święto nieruchome z grupy → dwunastu wielkich świąt obchodzone 25 grudnia/7 stycznia ku czci narodzenia → Jezusa → Chrystusa`;

Synonimy: ofic. Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa, pot. Boże Narodzenie.

Synonimy: rzad. narodzenie Jezusa Chrystusa.

Uwagi: termin Narodzenie Chrystusa w zn. 2 zapisujemy wielką literą.

Połączenie definiowane **narodzenie Chrystusa**:

1. Posiada dwa znaczenia.
2. Każde ze znaczeń ma inne kwalifikatory.
3. Oba znaczenia posiadają jeden wspólny synonim z kwalifikatorem frekwencyjnym.
4. Pierwsze ze znaczeń posiada jeden kwalifikator specjalistyczny.
5. Drugie ze znaczeń posiada jeden kwalifikator stylistyczny i jeden specjalistyczny.
6. Drugie ze znaczeń posiada dwa własne synonimy.
7. Oba synonimy znaczenia drugiego posiadają kwalifikatory stylistyczne.
8. Kwalifikatory stylistyczne obu synonimów połączenia definiowanego różnią się między sobą.

Przyporządkowanie odpowiednika greckiego połączenia definiowanego powinno zatem uwzględnić, to czy znaleziony termin obcojęzyczny odpowiada obu znaczeniom. W pierwszym przypadku mówimy o kwalifikowanym jako biblijne wydarzeniu narodzin Chrystusa, zaś w drugim o liturgicznie funkcjonującej krótkiej nazwie święta. Kwerenda w źródłach słownikowych i tekstach liturgicznych pozwoliła ustalić, że greckim odpowiednikiem jednego i drugiego znaczenia jest Γέννηση τοῦ Χριστοῦ (ἡ). Stara forma z końcówką -ις (Γέννησις) jest wprawdzie obecna zarówno w źródłach biblijnych, jak i księgach liturgicznych, więc odpowiada ona w pewnym stopniu kwalifikatorom obu znaczeń, ale nie funkcjonuje już w opracowaniach, przekładach, a także w tekstach specjalistycznych. W związku z tym za podstawową przyjęto współczesną formę z końcówką -η w słowie Γέννηση. Zapis greckiego indeksu zachowuje politoniczną ortografię z uwagi na powszechne stosowanie akcentów sprzed reformy językowej z 1982 r. w greckiej terminologii prawosławnej (Makal, Misijuk, Kurianowicz, s.27).

Wspólnym synonimem **narodzenia Chrystusa**, oznaczonym kwalifikatorem frekwencyjnym (*rzad.*) jest **narodzenie Jezusa Chrystusa**. Forma greckiego odpowiednika jest w tym przypadku dość łatwa do odnalezienia i wygląda ona następująco: Γέννηση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἡ). Wersja tego odpowiednika również zachowuje współczesną pisownię, z powodów wymienionych powyżej.

Trudniejszym zadaniem jest opracowanie odpowiedników do dwóch synonimów znaczenia drugiego, czyli opatrzonych różnymi kwalifikatorami stylistycznymi określeń święta. Pierwszym jest oficjalna, pełna nazwa święta, zaczerpnięta z cerkiewnego kalendarza, opatrzona kwalifikatorem (*ofic.*), **Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa**. Autorzy słownika w swoich założeniach przyjęli, że kwalifikator *oficjalny (ofic.)* „wyróżnia jednostki używane w sformalizowanym kontakcie, odbiegające nacechowaniem stylistycznym od przejrzystej neutralności” (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna 2018). Nie jest to więc zwyczajowa, a nawet skrócona nazwa, lecz pełna i oficjalna nazwa święta. Naturalnym kierunkiem poszukiwania jest zatem grecki kalendarz cerkiewny. Oficjalna nazwa święta w języku greckim wygląda następująco: κατὰ Σάρκα Γέννησις τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (H). Zapis zachowuje nie tylko ortografię, ale i starszą formę terminu Γέννηση, z końcówką -ις (Γέννησις). Kwalifikator *oficjalny* pozwala na precyzyjne określenie rodzaju synonimu i jego odpowiednika. Warto zwrócić uwagę na brak kwalifikatora *dawny (daw.)*, który mógłby wskazywać na wyjście z użycia lub obecność jedynie w starszych źródłach (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna, 2018), który wydawałby się odpowiadać temu hasłu, jednak ciągłe użycie starszej, wręcz archaicznej wersji w nowych wydaniach przeznaczonych do współczesnego użytku nie pozwala na takie skategoryzowanie tego greckiego odpowiednika. Dopiero oficjalne wydanie ksiąg liturgicznych w języku nowogreckim, a także ich powszechne zastosowanie, pozwoliłoby na opatrzenie starszych form tego

języka w terminologii prawosławnej zasłużonym kwalifikatorem *daw.*

Pytania budzi sformułowanie na początku: „κατὰ Σάρκα”, czyli „według Ciała”, nieobecne w polskiej nazwie. Kwerenda w źródłach wykazała, że taka pełniejsza forma występuje również w greckich księgach liturgicznych, a zatem podlega zakresom kwalifikatorów (*ofic.*) oraz (*lit.*). Otwartym pytaniem, zwłaszcza w kontekście braku oficjalnego polskojęzycznego wydania minie świątecznej, pozostaje ustalenie, na ile brak tego sformułowania był podyktowany kwestiami praktycznymi (chęć skrócenia formy zapisu), językowymi (wieloznaczność terminu *κατὰ* – według), czy też teologicznymi (narodzenie cielesne, z ciała, kto się rodzi, Bóg czy człowiek). Analiza tego zagadnienia pozwoli na opracowanie ostatecznego kształtu tego terminu w języku polskim.

Drugim synonimem **narodzenia Chrystusa** w znaczeniu drugim, jest **Boże Narodzenie**, opatrzone kwalifikatorem stylistycznym (*pot.*). Zgodnie z założeniami kwalifikator *potoczny* „wskazuje jednostki używane tylko w nieoficjalnym, codziennym kontakcie, w sytuacjach w oczywisty sposób nieformalnych. Kwalifikator ten dotyczy takich haseł, których użycie w sytuacji oficjalnej byłoby niestosownością, dysonansem.” (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna 2018, s.226). Greckim określeniem święta, spełniającym powyższe założenia jest Χριστούγεννα (τὰ). Zarówno polski, jak i grecki termin nie występuje w tekstach liturgicznych ani w oficjalnych dokumentach. Warto zwrócić uwagę na to, że polskie potoczne określenie mówi o narodzeniu Boga (lub Bożym), zaś greckie idzie za logiką pierwotnej nazwy i podkreśla narodzenie Chrystusa. Ma to swoje przyczyny, które można analizować od strony teologicznej i językowej (kto się rodzi, Bóg czy Chrystus, kim jest Chrystus, narodziny są boskie czy Boga itd.).

Ostateczna wersja tego wyrazu hasłowego wygląda zatem następująco:

narodzenie Chrystusa *gr.* Γέννηση τοῦ Χριστοῦ (ἡ), *cs.* Рождество Христово, *ang.* Nativity of Christ;

1. *bibl.* `narodziny → Jezusa → Chrystusa opisane w → Ewangeliach Mateusza (Mk 1,18-25) i Łukasza (Łk 2,1-20)`;
2. *prop., liturg.* `→ święto nieruchome z grupy → dwunastu wielkich świąt obchodzone 25 grudnia/7 stycznia ku czci narodzenia → Jezusa → Chrystusa`;

Synonimy: ofic. Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa, pot. Boże Narodzenie.

Synonimy: rzad. narodzenie Jezusa Chrystusa.

Uwagi: termin Narodzenie Chrystusa w zn. 2 zapisujemy wielką literą.

narodzenie Jezusa Chrystusa *gr.* Γέννηση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἡ), *cs.* Рождество Иисуса Христа, *ang.* Nativity of Jesus Christ → **narodzenie Chrystusa**

Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa *gr.* κατὰ Σάρκα Γέννησις τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Ἡ), *cs.* рождество

Γέννησα Ἰόθα καὶ ἐπάτα ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, *ang.* Nativity of our Lord God and Savior Jesus Christ → **narodzenie Chrystusa zn. 2**

Boże Narodzenie *gr.* Χριστούγεννα (τὰ) *ang.* Christmas → **Narodzenie Chrystusa zn. 2**

Kolejnym przykładem, który pokazuje różnicowanie znaczeniowe synonimów i w tym kontekście może też zaprezentować problematykę doboru greckiego odpowiednika, jest **zmartwychwstanie Pańskie**.

Hasło bez odpowiedników wygląda następująco:

zmartwychwstanie Pańskie

1. *bibl.* `powrót → Jezusa → Chrystusa do życia po Jego → śmierci na → Krzyżu, poświadczony w → ewangeliach (Mt 28,1-15, Mr 16,1-20, Łk 24,1-49, J 20,1-31)`;
2. *liturg.* `najważniejsze → święto → roku liturgicznego, upamiętniające powrót → Jezusa → Chrystusa do życia po Jego → śmierci na → Krzyżu, wg postanowień I → soboru powszechnego obchodzone zawsze w → niedziele`;

Synonimy: ofic. Święta i Wielka Niedziela Paschy, Pascha, rzad. Święto Świąt, pot. Wielkanoc.

Uwagi: wszystkie człony terminu zmartwychwstanie Pańskie w zn. 2 zapisujemy wielką literą.

Synonimy: rzad. zmartwychwstanie Chrystusa.

Połączenie definiowane **zmartwychwstanie Pańskie**:

1. Posiada dwa znaczenia.
2. Każde ze znaczeń ma inne kwalifikatory.
3. Oba znaczenia posiadają jeden wspólny synonim z kwalifikatorem frekwencyjnym.
4. Pierwsze ze znaczeń posiada jeden kwalifikator specjalistyczny.
5. Drugie ze znaczeń posiada jeden kwalifikator specjalistyczny.
6. Drugie ze znaczeń posiada cztery własne synonimy.
7. Trzy synonimy znaczenia drugiego posiadają kwalifikatory stylistyczne.
8. Jeden synonim znaczenia drugiego posiada kwalifikator frekwencyjny.

Porównując te dwa hasła można dostrzec logikę autorów Słownika w definiowaniu nazw świątecznych: pierwsze znaczenie określa historyczny charakter wydarzenia i opatrzone jest kwalifikatorem biblijny (*bibl.*), zaś drugie dotyczy nazwy święta i posiada uwagę o pisowni wielką literą wszystkich członów terminu.

Greckim odpowiednikiem jednego i drugiego znaczenia jest Ανάσταση τοῦ Κυρίου (ἡ). Podobnie jak w przypadku poprzedniego hasła, również w tym przypadku wybrano współczesną formę przy zachowaniu politoniczności.

Tę samą zasadę zastosowano wobec wspólnego synonimu **zmartwychwstania Pańskiego**, oznaczonego kwalifikatorem frekwencyjnym (*rzad.*), czyli **zmartwych-**

wstania Chrystusa. Indeks grecki wygląda następująco: Ανάσταση του Χριστού (ή).

W znaczeniu drugim termin posiada aż cztery synonimy, z czego dwa oznaczone kwalifikatorem (*ofic.*). **Święta i Wielka Niedziela Paschy** jest oficjalną nazwą święta, funkcjonującą w kalendarzu liturgicznym, jak również w księgach liturgicznych. Jej greckim odpowiednikiem jest Αγία και μεγάλη Κυριακή του Πάσχα (Η). Forma greckojęzyczna jest w tym wypadku wspólna języka nowogreckiego i jego poprzedników. Drugim z synonimów oficjalnych jest **Pascha**, zaś jego grecki odpowiednik to Πάσχα (τὸ). Hasło **pascha** posiada swoje własne znaczenia, z których tylko jedno jest synonimem omawianego przez nas terminu. W związku z tym *Słownik* przy definicji stosuje pisownię małą literą, pozostawiając odpowiednią uwagę przy danym znaczeniu. Grecki odpowiednik pokrywa wszystkie znaczenia terminu **pascha**, zatem również zapisywany jest małą literą, zgodnie z zasadami ortografii greckiej. W danym znaczeniu zapisujemy go wielką literą, ale autorzy *Słownika*, z uwagi na cel nadrzędny publikacji, nie uwzględnili aż tak wielkiego doprecyzowania zapisu indeksów obcojęzycznych w poszczególnych znaczeniach, pozostawiając niektóre z takich kwestii inteligencji czytelnika.

Kolejny synonim to **Święto Świąt**. Pochodzenie tego terminu jest liturgiczne, ale spotyka się go również w wielu homiliach. Najwięcej osób kojarzy go z tekstem kanonu paschalnego (Paprocki, 2003, s.157), autorstwa św. Jana Damasceńskiego (VII-VIII w.). Brak kwalifikatora specjalistycznego (*lit.*) można usprawiedliwić trudnością w dokładnym sprecyzowaniu kategorii (liturgiczna, patrystyczna), ale źródłem hasła pozostaje zdecydowanie triodion kwietny lub pentekostarion i stamtąd zaczerpnięto grecki odpowiednik: Ἑορτῶν Ἑορτή (ή).

Ostatnim z grupy synonimów **zmartwychwstania Pańskiego** jest potoczna nazwa, **Wielkanoc**, który nie posiada greckiego odpowiednika. Najbliższym, biorąc pod uwagę kwalifikator (*pot.*) terminem, używanym w Grecji jest Πάσχα (τὸ), ale ten termin już występuje w innym miejscu, dlatego nie został powtórzony. Oprócz tego warto zwrócić uwagę na semantykę tego polskiego terminu, oznaczającego dosłownie „wielką noc”, co stanowi wyróżnienie w potocznych określeniach święta Zmartwychwstania Pańskiego wśród innych języków, ujętych w słowniku.

Ostateczny kształt tego wyrazu hasłowego wygląda zatem następująco (w układzie alfabetycznym i bez uwzględnienia pozostałej części artykułu hasłowego „pascha”):

zmartwychwstanie Chrystusa gr. Ανάσταση του Χριστού (ή), cs. воскресение Христова, ang. Resurrection of Christ → **zmartwychwstanie Pańskie**

zmartwychwstanie Pańskie gr. Ανάσταση του Κυρίου (ή), cs. воскресение господне, ang. Resurrection of the Lord;

1. *bibl.* ‘powrót → Jezusa → Chrystusa do życia po Jego → śmierci na → Krzyżu, poświadczony w → ewangeliach (Mt 28,1-15, Mr 16,1-20, Łk 24,1-49, J 20,1-31)’;
2. *liturg.* ‘najważniejsze → święto → roku liturgicznego, upamiętniające powrót → Jezusa → Chrystusa do życia po Jego → śmierci na → Krzyżu, wg postanowień I → soboru powszechnego obchodzone zawsze w → niedzielę’;

Synonimy: ofic. Święta i Wielka Niedziela Paschy, pascha rzad. Święto Świąt pot. Wielkanoc.

Uwagi: wszystkie człony terminu zmartwychwstanie Pańskie w zn. 2 zapisujemy wielką literą.

Synonimy: rzad. zmartwychwstanie Chrystusa.

pascha gr. πάσχα (τὸ), cs. пасха, фάικα, ang. Pascha;

1. *liturg.* → **zmartwychwstanie Pańskie zn. 2**

Połączenia: Pascha Chrystusowa, świętować Paschę.

Uwagi: termin pascha w zn. 1 zapisujemy wielką literą.

Święta i Wielka Niedziela Paschy gr. Αγία και μεγάλη Κυριακή του Πάσχα (ή), cs. великая и великая неделя пасхи, ang. Great and Holy Sunday of Pascha

→ **zmartwychwstanie Pańskie zn. 2.**

Święto Świąt gr. Ἑορτῶν Ἑορτή (ή), cs. праздникова праздник, ang. Feast of Feasts → **zmartwychwstanie Pańskie zn. 2.**

Uwagi: termin Święto Świąt najczęściej występuje w tekstach liturgicznych i poetyckich.

Wielkanoc cs. veliký den, великий день, ang. Easter → **zmartwychwstanie Pańskie zn. 2.**

Powyższa analiza pokazuje pomocną rolę, którą odegrały kwalifikatory w doborze greckich odpowiedników. Należy zdawać sobie sprawę z tego, że przedstawiony schemat nie ukazuje wszystkich problemów, na które natknięto podczas opracowywania greckiej części słownika, podobnie jak to miało miejsce z zasadami części cerkiewnosłowiańskiej (Kurianowicz, 2020, s.138) i angielskiej (Misijuk, 2020, s.67), a także samej struktury indeksów obcojęzycznych (Makal i Misijuk, 2021, s.145).

Bibliografia

- Charkiewicz, J. (2018). Opracowanie listy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”. *Elpis*, (20), 181-186.
- Czarnecka, K., Ławreszuk, M. i Przychyna, W. (2018). „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” – struktura artykułu hasłowego. *Elpis*, (20), 221-230.
- Makal, G., Misijuk, W., Kurianowicz, M., Zasady ekscerpji materiału do *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* –

odpowiedniki obcojęzyczne [w:] Przychyna, W., Czarnecka, K. i Ławreszuk, M. (red.). (2022). *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok, s.25-36.

Kurianowicz, M. (2020). Cerkwiosłowiańska wersja Słownika polskiej terminologii prawosławnej. Zasady graficzno-ortograficzne. *LINGUODIDACTICA*, s.129-139.

- Makal, G. i Misijuk, W. (2021). Zarys problematyki obcojęzycznych odpowiedników wyrazów hasłowych Słownika polskiej terminologii prawosławnej. *Elpis*, (23), s.141-145.
- Misijuk, W. (2020). Priest's wife, matushka, presbytera czy popadija... a może khouria? Problematyka doboru angielskich odpowiedników haseł *Słownika polskiej terminologii prawosławnej. Elpis*, (22), s.61-68.
- Paprocki, H. (2003). Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym. *Biblioteka Ojców Kościoła*, (21), Kraków.

Rozmiar artykułu: 0,5 arkusza wydawniczego

Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu i jej freski

Karol Straczyński

Uniwersytet w Białymstoku, Polska

ORCID: 0000-0002-7436-5235

karol.straczynski@gmail.com

Straczyński K., *The Church of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary in Suprasl and its frescoes*, Elpis, 24 2022: 75-79.

Abstract: The Church of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary in Suprasl is the example of a medieval, monumental defensive temple. In the first half of 16th century the decoration of the wall started, with wall paintings, in the style of the Orthodox Church. The Iconographic programme of the church was based on the symbolism and allegories from the Holy Bible. It also helped in the process of Christianisation of the society. It showed the content of the gospel, the hagiographies of saints and the activity of individual Church Fathers and bishops. The ornaments of the paintings separated the zones of imagination, decorated the panels formed by the vault and groin ribs and curled rows of medallions. Despite the destruction of World War II, several dozen fragments of polychromes have survived and have been reconstructed from the destroyed church.

Streszczenie: Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu jest przykładem średniowiecznej, monumentalnej świątyni obronnej. W I poł. XVI w. rozpoczęto ozdabianie ścian świątyni malowidłami ściennymi, w stylu sztuki prawosławnej. Program ikonograficzny cerkwi bazował na symbolice i alegoriach z Pisma Świętego. Pomagał w procesie chrystianizacji społeczeństwa. Ukazywał treść Ewangelii, hagiografie świętych oraz działalność poszczególnych Ojców Kościoła i biskupów. Ornamenty malowideł rozdzielały strefy wyobrażeń, zdobiły pola utworzone przez same sklepienia i żebra oraz owijały rzędy medalionów. W wyniku zniszczeń II wojny światowej ze zniszczonej cerkwi ocalało i zostało zrekonstruowanych kilkadziesiąt fragmentów polichromii.

Słowa kluczowe: Supraśl, cerkiew Zwiastowania Najświętszej Marii Panny, freski, program ikonograficzny

Keywords: Suprasl, The Church of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary in Suprasl, frescoes, iconographic programme



Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu reprezentowała typ średniowiecznej, monumentalnej świątyni o charakterze obronnym, pochodzącej z XVI w. Wchodziła w skład prawosławnego zespołu klasztorowego, w którym stanowiła centralną jego część. Podobne w kształcie cerkwie znajdowały się w Małomożejkwowie i Synkowiczach (Grygorowicz, 2005, s. 160). Masywne mury cerkwi zbudowane zostały z czerwonej cegły. Budowla miała 33 metry długości, 13 metrów szerokości, a wysokość od podłoża do sklepienia kopuły wynosiła 28 metrów. Budowla halowa (Faryna – Paszkiewicz, Omilanowska i Pasieczny, 2001, s. 177) miała cztery cylindryczne wieże narożne, które u dołu posiadały kształt okrągły, zaś idąc ku górze stawały się ośmioboczne. Do wnętrza wież dostać się można było od strony wewnętrznej świątyni. Spiralne schody w wieżach m.in. prowadziły na piętro, gdzie występowały liczne wykusze. Wejście do wnętrza cerkwi usytuowane było od strony zachodniej, poprzez prostokątną wnękę. Najprawdopodobniej w świątyni zainstalowano (w celach bezpieczeństwa) urządzenie do opuszczania żelaznej osłony ochronnej.

Cerkiew miała zamknięte wieloboczne prezbiterium z odchyłoną ku północy osią. W prezbiterium znajdowało się od południa diakonikon, zaś od północy prothesis. Z symetrycznego połączenia diakonikon z prothesis, powstało pastoforium – tak bardzo charakterystyczne dla świątyń obrządku wschodniego. W prothesis przygotowywano przed nabożeństwem przedmioty liturgiczne, natomiast diako-

nikon pełniło funkcję zakrystii. Nad prezbiterium znajdował się skarbiec, którego portal umiejscowiono w baszcie południowo – wschodniej. Podziemna krypta ulokowana została pod wschodnim przęsłem świątyni. Wejście do schodów podziemia było w posadzce zachodniego przęsła. Krypta przeznaczona była na miejsce spoczynku członków najznakomitszych rodów wschodniej Rzeczypospolitej np. Chodkiewiczów, Sołtanów, Masalskich, Tyszkiewiczów.

Pomiędzy bocznymi nawami wzniesiono dwa ośmioboczne filary. Nad zachodnim przęsłem nawy głównej, kolumny podtrzymywały na ostrołukowych gurtach ogromną kopułę, którą wsparto na żagielkach i wysokim ośmiobocznym tamburze. Kopułę przebito ośmioma otworami okiennymi. Nad wschodnim przęsłem nawy środkowej stworzono misterne sklepienie gwiazdziste. Nad przedścionkiem, w zachodnim prześle cerkwi, znajdowała się empora otwarta do nawy głównej półkolistą arkadą. W pomieszczeniu pod emporą wzniesiono sklepienia (Żabicki, 2010, s. 379): gwiazdziste i sieciowe. W głębi naw bocznych występowało sklepienie krzyżowo – żebrowe.

Opracowanie okien w monasterze było wielorakie. W fasadzie otwory okienne miały kształt koła, natomiast w części północnej i południowej budowli okna były: prostokątne, zamknięte w formie ostrołukowej, obustronnie rozglifione oraz umieszczone w specjalnych wnękach. W prezbiterium było okno prostokątne, które zwieńczono łukiem odcinkowym. W tamburze, kopule i basztach, występowały również prostokątne otwory okienne, lecz

zamknięte łukiem półpełnym. Elewacje cerkwi ozdobiono fryzem ząbkowym oraz wzorem rombownym z zendrówkami. W basztach znajdowały się liczne otwory strzelnicze (Mironowicz, 2009, s. 29) oraz obserwacyjne. System obronny zastosowany w cerkwi p.w. Zwiastowania NMP w Supraślu, umożliwił strzelanie we wszystkich kierunkach. Oslaniające z czterech stron szczyty, posiadały łuki w ośmiu grzbietach. Dach budowli pokryto blachą. W centralnej części cerkwi wybudowano wysoką wieżę, będącą w sprzeczności z cechami stylu gotyckiego (Rucińska, 2002, s. 256). Pierwotnie helmy przyjęły kształt łukowaty. Dopiero w 1859 r., zmodyfikowano je na formę spiczastą (Sekunda, 1976, s. 6-7).

W I poł. XVI w. rozpoczęto ozdabianie ścian malowidłami w stylu pochodzącym z kręgu sztuki bizantyjskiej. Następnie ikonostas oddzielił prezbiterium od nawy głównej, nadając jeszcze większą majestatyczność wnętrzu. Wykonał go Andrzej Modzelewski w Gdańsku w 1634 r. Deisis świątyni obrazował Niebo i składał się z trzech pięter. Był bogato rzeźbiony o wyraźnych wpływach estetyki manierystycznej. W obudowie drewnianej ikonostasu znajdowały się przedstawienia figuralne oraz ornamenty roślinne. Zgromadzeni wierni spoglądający na przedstawione w ikonostasie wizerunki świętych i proroków, mogli lepiej zrozumieć odprawianą przez zakonników liturgię. W II poł. XVII w., dobudowano w cerkwi mały przedsionek i zakryto boazerią, aż do wysokości okien, ściany z polichromią. Świątynia w 1771 r. otrzymała bogaty rokokowy wystrój sztukatorski i malarski (np. ołtarze boczne).

Malowidła ściennie z każdym remontem, albo popadały w ruinę, albo były modyfikowane na poczet obowiązujących w danej epoce trendów (Maroszek, 1994, s. 34-55). W 1850 r. doszło do zabielenia wapnem malowideł. Częściowa renowacja polichromii nastąpiła za kadencji opata Dalmatova. Na jego zlecenie rozpoczęto fragmentarycznie odsłaniać freski. Podczas renowacji okazało się, że koloryt farby na tynku uległ znacznemu uszkodzeniu. Jednym z głównych powodów degradacji polichromii była wilgoć. Kolejna konserwacja w 1910 r., tylko pobieżnie zabezpieczyła malowidła. W XX-leciu międzywojennym (Archim. Gabriel, 2003, s. 86), opuszczony przez prawosławnych monaster przejął Zarząd Dóbr Państwowych. Na obszarze monasteru utworzono w 1922 r. Szkołę Rolniczą. Cerkiew Zwiastowania NMP w Supraślu została zamknięta. W latach 20. i 30. XX w. dokonano dużej modernizacji kompleksu, która sponsorowana była przez m.in. Rzymskokatolicką Archidiecezję Wileńską, czy Starostwo Powiatowe w Białymstoku (Tołoczko, 2004). W 1939 r. wojska radzieckie przejęły wzgórze klasztorne w Supraślu. Podczas okupacji sowieckiej doszło do zniszczenia wystroju i wyposażenia monasteru (m.in. dewastacji unikatowego ikonostasu). Od 1941 r. cerkiew została przejęta we władanie Niemców, którzy przekształcili świątynię w magazyn. Wycofujące się wojska niemieckie w lipcu 1944 r., wysadziły w powietrze cały monaster.

Najbardziej ucierpiała sama świątynia, z której pozostało wielkie gruzowisko. Po II wojnie światowej z cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu przetrwały tylko dwa fi-

lary – południowy i północny. Na tych podporach ocalały duże fragmenty cennej polichromii. Ruiny murów oraz stosy gruzów zalegały centralną partię cerkwi, aż prawie do połowy wysokości filarów. Po pobieżnych powojennych oględzinach rumowiska nie podjęto większych prób przeprowadzenia prac archeologicznych (Stawicki, 2004, s. 110), dlatego zabytkowy materiał badawczy z cerkwi nieodzwrotnie przepadł.

Z inicjatywy konserwatora malarstwa Feliksa Koneckiego oraz ówczesnego Wojewódzkiego Konserwatorem Zabytków – Władysława Paszkowskiego (Paszkowski, 1952, s. 281), uratowano 30 stosunkowo dużych partii polichromii. Zdjęto wszystkie malowidła metodą stacco z podłoża murowanego i osadzono je na nowych, ruchomych podłożach nośnych, które posegregowano w osobne serie i przetransportowano z Supraśla do magazynu Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Białymstoku.

Przez 18 lat zapomniane i nietknięte freski supraskie, zostały po raz kolejny odkryte przez zespół konserwatorski pod kierunkiem prof. Stanisława Stawickiego. W latach 1963-1964 w Pracowni Konserwacji Malarstwa PPKZ w Warszawie przeprowadzono cały szereg niezbędnych zabiegów konserwatorskich nad polichromią supraską, m.in. usunięto z odwrotia malowideł warstwy gipsu, przygotowano drewniane ramy w celu zabezpieczenia powierzchni malowideł itp. (Stawicki, 2005, s. 9). Grupa naukowców nie tylko misternie dokonywała prób restauratorskich, ale również zakonserwowała dziesiątki drobnych fragmentów polichromii, z których nie udało się ułożyć żadnych logicznych form. Chociaż owe szczątki malowideł nie prezentowały pod względem ikonograficznym większej wartości, to były doskonałym materiałem do badań konserwatorskich.

Udało się zrekonstruować 30 fragmentów: 6 całych postaci, 17 części postaci, 3 medaliony i 4 ornamenty (Siemaszko, B 2005). Większość zachowanych polichromii pochodziła z dwóch ośmiobocznych filarów zburzonej cerkwi. Pierwotnie pełnofigurowe przedstawienia świętych znajdowały się na kolumnach w trzech rzędach, przedzielonych pasami ornamentów – po 24 na każdym z nich. Dzięki czytelnym bądź możliwym do odczytania napisom, można określić wyobrażenia świętych: Demetriusza, Kalinika, Nikity, Bachusa, Leoncjusza, Meneasa (bądź Arethasa) i Jerzego. Do szeregu przetrwałych malowideł zaliczono trzy medaliony ukazujące świętych Julię, Mardariusza i Thallusa oraz wizerunek św. Oresta. Wymienione wizerunki postaci, niegdyś umiejscowione były na gurtach łuków sklepiennych.

Na wystawie „Ochrona dóbr kultury Województwa Białostockiego w XX PRL” w Muzeum Narodowym w Warszawie w styczniu 1965 r., wystawiano 18 fragmentów malowideł ściennych z cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. Następnie w maju 1966 r., 30 odrestaurowanych polichromii przywieziono do Białegostoku i wystawiono w budynku ratusza. Między innymi euforia wokół ocalonych fresków przyczyniła się do niegasnącej kwestii, przywrócenia monasteru supraskiemu dawnej świetności. Początek odbudowy cerkwi Zwiastowania NMP, a zarów-

no powrót życia monastycznego narodził się w 1984 r., kiedy to utworzono prawosławny dom zakonny w Supraślu, który starał się odzyskać majątek klasztoru. Następnie rozpoczęła się sukcesywna odbudowa i rekonstrukcja monasteru pod koniec lat 90. XX w. Dnia 5 października 2006 r. nastąpiło oficjalne otwarcie w części Pałacu Archimandrytów – Muzeum Ikon w Supraślu należącego do Oddziału Muzeum Podlaskiego w Białymstoku. W urządzonych salach muzealnych przedstawiono historię monasteru, zaprezentowano ocalałe pozostałości wystroju ściennego z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu oraz wyeksponowano bardzo wiele unikatowych, prawosławnych ikon. Monaster stał się znowu prężnie działającym ośrodkiem kultury i religii prawosławnej. Od 2016 r. w świątyni supraskiej rozpoczęła się rekonstrukcja malowideł ściennych.

Cechy programu ikonograficznego

Program ikonograficzny fresków świątyni p.w. Zwiastowania NMP w Supraślu, wykonany został z niezwykłą dbałością o detale. Artyści ozdabiający wewnętrzne ściany budowli bazowali na symbolice i alegoriach z Pisma Świętego. Ów ciąg testamentowy, czytelnie przekazywał hierarchiczny porządek wątków tematycznych. Zaprezentowane postacie plastyczne pochodziły z kręgu kultury, historii, tradycji i religii chrześcijańskiej. Dominantą ideową była sztuka obrządku Kościoła wschodniego. Zamieszczenie w programie postaw męczeńskich, stanowiło świadectwo wiary i wzór życia chrześcijańskiego. Program ikonograficzny pomógł w procesie chrystianizacji społeczeństwa. Przybliżał treść Ewangelii, hagiografie świętych, czy działalność poszczególnych Ojców Kościoła i biskupów. Niekiedy przyjmował formę bardzo moralizatorską.

Głównym motywem dominującym w kopule był Pantokrator (Siemaszko, 2005, s. 168-169). Wokół jego osoby znajdował się ośmioboczny pas z cytatem z Biblii (Psalm 102.20-22). Jezus Chrystus lśnił wśród niebiańskiego zastępu, w którym znajdowali się m.in. aniołowie, prorocy, apostołowie (wraz ze swoimi uczniami), męczennicy itp. W programie również wyobrażono bardzo wiele alegorii z udziałem Jezusa Chrystusa np. namalowano na sklepieniu nad sołeą (podwyższenie nad ikonostasem) Chrystusa Anioła Wielkiej Rady. Na ścianach nawy umieszczono dwa główne wątki: pierwszym był cykl chrystologiczny, ukazujący dwanaście obrazów z życia Chrystusa, zaś drugim wątkiem były ilustracje z Hymnu Akathistos. Słowo Akathistos wywodziło się z języka greckiego i oznaczało „a” – nie, „kathiden” – siedzieć. Był to hymn ku czci Najświętszej Maryi Panny, śpiewany na stojąco przez wiernych zgromadzonych podczas liturgii. Treść hymnu koncentrowała się wokół tematu obecności Maryi w Tajemnicy Słowa Wcielonego Jego Kościoła. Akathistos składał się z 24 zwrotek (zaczynających się od kolejnych liter alfabetu), w których na przemian przeplatowały się teksty maryjne i chrystologiczne.

Ośmioboczny tambur przedstawiał postacie związane ze Starym Testamentem. W pierwszym rzędzie bębna (pod postacią Jezusa Chrystusa i serafinów), umiejscowiono na przemian po dwa cherubiny i dwa anioły. Następnie kolejny poziom oddzielono od poprzedniego pasem ornamentalnym, prezentującym proroków z Pisma Świętego np.: Mojżesza, Salomona, Dawida, Eljasza, Elizeusza, Jonasza, Zachariasza, Habakuka, Amosa, Aggeusza, Henocha, Sofoniasza, Micheasza, Jakuba, Nahuma, Joela, Samuela, Daniela, Malachiasza itd. Niektórzy z mędrców, trzymali w ręku zwój własnych prorocत्व. Następny pas ornamentalny, oddzielał rząd postaci, a mianowicie apostołów oraz ich uczniów. Święci posiadali na sobie szaty biskupie – omoforiony. W tym pasie namalowano świętego: Piotra, Pawła, Jana Ewangelistę, Andrzeja, Łukasza Ewangelistę, Jakuba, Szymona, Bartłomieja, Herodiona, Aristarcha, Olimpiusza, Silasa, Silwanusa, Filipa, Tomasza, Marka i Mateusza. Wszyscy ewangeliści mieli pozy majestatyczne. W kolejnym rzędzie przedstawiono świętych: Marka, Justyna, Tymoteusza, Bazylego, Teraponta, Eupychiusza, Isidorusa, Artemona, Talelajusza, Eutropiusza, Kleonika, Eulogiusza, Basiliskusa, Kondratusa i Agatonika. Niektórzy z nich mieli brodę, która podkreślała ich mądrość. Najniższy rząd 16 medalionów, zdobiły popiersia najistotniejszych biskupów kościelnych, a mianowicie: Kornutusa, Akakiusza, Marcina, Hilariona, Klemensa, Sawy, Symeona, Kondratusa, Jana, Pawła, Antymiusza, Aristiona, Babylasa, Cyryla, Stefana i Piotra. Miejsca w żagielkach wspierających oktagon, poświęcono ewangelistom z Nowego Testamentu podkreślając ich symbolikę: orzeł – św. Jan, wół – św. Łukasz, symbol skrzydlatej istoty – św. Mateusz, lew – św. Marek.

Na sklepieniu nad sołeą żebra tworzyły ok. kilkudziesięciu pól. W polach przedstawiono w rombikach serafiny i cztery tetramorfy (w sztuce wczesnego średniowiecza, powiązanie symboli czterech ewangelistów w jedną całość). W czworokątach pomiędzy owymi malowidłami namalowano: Sabaotha – utożsamianego z Odwiecznymi Dniami, Chrystusa jako jednocześnie Anioła Wielkiej Rady i Chrystusa jeszcze przed Wcieleniem, Chrystusa Emmanuela – symbol Boga Wcielonego, oraz Świętego Ducha – pod postacią gołębia (Marecki i Rotter, 2009). Na obrzeżach sklepienia nad ikonostasem wyobrażono: dwóch od wschodu serafinów oraz dwóch od zachodu proroków (Izajasza i Ezechiela z rozwiniętymi zwojami prorocत्व). W czterech również polach znajdowali się święci lekarze – Pantelejmon, Hermolausz, Kosma i Damian.

Malowidła ścienne w sanktuarium ukazywały: wyobrażenie Matki Boskiej z Dzieciątkiem i Służbą Świętych Ojców. Polichromie z sanktuarium świątyni nie dotrwały do naszych czasów. Najprawdopodobniej, zostały zniszczone podczas ozdabiania wnętrza cerkwi dekoracją stiukową. Gurty łuków podpierających sklepienia sołei i tamburu cerkwi, zdobiło kilkadziesiąt medalionów z wizerunkami świętych np.: Siedmiu Śpiących z Efezu na obu łukach południowym, starotestamentowych Trzech Młodzieńców z Pieca Ognistego na łuku południowo – wschodnim, Pięciu Rycerzy z Armenii na łuku północno – wschodnim,

Święte Kobiety na łuku północno – zachodnim. Także filary świątyni zostały ozdobione rzędami świętych.

Cztery poziome strefy wizji artystycznych podzieliły nawy świątyni. Górny pas składał się z dwunastu obrazów związanych z życiem Jezusa Chrystusa. Cykl rozpoczynało podzielone arkadą na ścianie wschodniej – Zwiastowanie z Marią i archaniołem Gabrielem. Na ścianie południowej umiejscowiono kolejne ilustracje cyklu: Narodzenie Chrystusa, Chrzest Chrystusa, Ofiarowanie w świątyni, Wskreszenie Łazarza. Na ścianie zachodniej (między łukiem arkady empory, a arkady podkopułowej) zaprezentowano scenę Ukazania się Chrystusa Mariom. Dalej za arkadą widniały: Rozmowa Chrystusa z Samarytanką i Wjazd do Jerozolimy. Przed oknem na ścianie północnej widniało Wniebowstąpienie Chrystusa. Pomiędzy oknami owej ściany wyobrażono Zesłanie Ducha Świętego i Przemienienie Chrystusa. Zstąpienie do Otchłani – Zmartwychwstanie, kończyły cały cykl.

Dalsze przedstawienia we wnętrzu świątyni, obejmował cykl chrystologicznych ilustracji z Hymnu Akathistos. Z utworu wybrano kilkanaście scen. Ciąg akatystowy podzielony był na dwie części, czyli partię narracyjną i ideową (Siemaszko, 2005, s. 169). Seria narracyjna zaczynała się od Zwiastowania do Ofiarowania w Świątyni. Partia ideowa kontynuowała dalsze dzieje Jezusa Chrystusa. W cyklu akatystowym uwidoczniły się strofy z chorału, zapoczątkowujące poszczególne sceny. W hymnie użyto system kontakionów i oikosów, które podyktowały przebieg epizodów. „Na ścianie południowej, przed oknem, namalowano Zwiastowanie (kontakion 1), pomiędzy oknami – drugie Zwiastowanie (oikos 2), dalej symboliczne Zwiastowanie, ze stojącą pośrodku Marią z Dzieciątkiem na piersi, otoczonych mandorłą z promieniami, zstępującego Ducha Świętego od góry (kontakion 2) i Nawiedzenie (oikos 3), a za oknem Rozmowę Marii z Józefem (kontakion 4). Na ścianie zachodniej, cykl kontynuowały, przed arkadą chóru, sceny Podróży, Pokłonu i Powrotu Trzech Mędrców (kontakion 5, oikos 5, kontakion 6), za arkadą zapewne była Ucieczka do Egiptu (oikos 6) i dwie niezidentyfikowane sceny. Na ścianie północnej, sądząc z przekazanych napisów i fragmentów widocznych na archiwalnych fotografiach, po lewej od okna ilustrowano oikos 8 (fragment z Chrystusem w mandorli), pomiędzy oknami kontakion 8 (Matka Boża Orantka adorowana przez anioły), adoracje ikony, którą obrazowano kilka różnych strof. Czuwające Oko (kontakion 10) i po prawej od okna przedstawiono

oikos 10 (Matka Boża Orantka i dwóch młodzieńców po jej bokach)” (Siemaszko, 2006, s. 28). Podniosły hymn Akathistos kontrastował z niezwykle przekazywaną formą plastyczną.

Pas ornamentalny dzielił rząd akatystowy od niższych położonych medalionów. Rozkład medalionów był następujący: po 5 na ścianie północnej i południowej budowli, oraz przypuszczalnie tyle samo lub i kilka więcej na ścianie zachodniej. Ostatni poziom malowideł ściennych, zdołały pełnofigurowe podobizny mnichów i pisarzy monastycznych. Przez stulecia zasłonięta końcowa partia polichromii, została fragmentarycznie odsłonięta na początku XX w. Za pośrednictwem sfotografowanych wówczas zdjęć, można uzyskać pewne informacje (Śniezko, 2000) o przedstawionych postaciach. Na ścianie południowej ukazani byli np.: Kosma Pieśniarz, Jan z Damaszku, Józef Hymnograf, Onufry, Piotr z Athos, Izaak z Syrii. Po drugiej stronie na ścianie północnej widniały wizerunki np.: Pawła Prostaka, Makarego Wielkiego, Pawła z Teb, Nifona, Hilariona i Efrema Syryjczyka (Niewęglowski, 1998). Pod tym pasem świętych umieszczono wzorzystą, jasną zasłonę.

Malowidła ściennie supraskie charakteryzowały się bardzo bogatym wyglądem artystycznym. Choć namalowane zostały dzięki prostej linii i łagodności konturów, to przekaz ich był bardzo wymowny. Kolorystyka malowideł była wyrazista. Posłużono się sporą paletą barw, stosując na przemian zimne i ciepłe kolory. Użyto dość silnego kontrastu między tłem, a przedstawioną postacią, sceną biblijną, czy ornamentem. Podczas realizacji polichromii w cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu, mogło uczestniczyć najprawdopodobniej kilku malarzy z kręgu sztuki bizantyjskiej, ponieważ świadczą o tym różne maniere ukazania fizjonomii postaci. Odrębna stylistyka wyłania się w metodach kształtowania twarzy oraz w przedstawieniach sylwetek świętych. Podobieństwo malowania było widoczne w stylu ukazania np. włosów.

Ornamenty polichromii wnętrza cerkwi p.w. Zwiastowania NMP w Supraślu posiadały ogromną bryłowatość, która stanowiła integralną część układu malowideł. Wzory rozdzielały strefy wyobrażeń i zdobiły pola utworzone przez same sklepienia oraz żebra. Poza tym owijały rzędy medalionów i uzupełniały miejsca między nimi. Można wyróżnić kilka rodzajów ornamentów np. roślinne, geometryczne, geometryczno-roślinne itp. Ornamenty łączyły w sobie sztukę bizantyjską z wpływami późnogotyckimi i renesansowymi.

Bibliografia

- Archim. Gabriel (2003). *Monaster supraski wczoraj i dziś*. Chrześcijaństwo. Kościół. Prawosławie. Białystok.
- Grygorowicz, A. (2005). *Architektura sakralna Monasteru Supraskiego*. Z dziejów Monasteru Supraskiego. Białystok.
- Faryna – Paszkiewicz, H., Omilanowska, M. i Pasieczny, R. (2001), *Atlas Zabytków architektury w Polsce*. Warszawa.
- Kronika Lawry Supraskiej*. (1870) Archeografickij sbornik dokumentov odnosjaščichsja k” istorii sęverozapadnoj Rusi (t. IX). Vilna.
- Lebiedzińska, L. (1968). *Freski z Supraśla*. Białystok.
- Marecki, J. i Rotter, L. (2009). *Jak czytać wizerunki świętych: leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*. Kraków.
- Maroszek, J. (1994). *Straty dziedzictwa kulturowego klasztoru*

- O. O. Bazylianów w Supraślu w latach 1794 – 1915. *Białostoczczyzna*, (34/2). Białystok.
- Mironowicz, A. (2003). *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok.
- Mironowicz, A. (2009). *Summariusz dokumentów do dóbr supraśkich*. Białystok.
- Niewęglowski, W. A. (1998). *Leksykon Świętych*. Warszawa.
- Paszkowski, W. (1952). Prace konserwatorskie. Województwo Białostockie. *Ochrona Zabytków*, (4). Białystok.
- Rucińska, E. (2002). *Przyczynek do architektury sakralnej Supraśla*. Małe miasta: między tradycją, a wyzwaniem przyszłości. Supraśl.
- Sekunda, W. (1976). *Supraśl: zespół klasztorny pobazyliński*. Białystok.
- Siemaszko, A. (2005). *Rekonstrukcja programu ikonograficznego cerkwi Zwiastowania monasteru supraskiego*. Z dziejów monasteru supraskiego. Białystok.
- Siemaszko, A. (2006). *Freski z Supraśla, unikatowy zabytek XVI-wiecznego pobizantyńskiego malarstwa ściennego*. Białystok.
- Stawicki, S. (2005). Malowidła ścienne z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu – problemy techniczne i technologiczne. *Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego*, (11).
- Stawicki, S. (2004). *Serb Nektarij – malarz i autor podręcznika malarzkiego z XVI w.* Małe miasta. Kultura i oświata. Supraśl.
- Stawicki, S. (2007). Techniczne i technologiczne przekazy źródłowe, powstałe dla potrzeb twórczości artystycznej, w kręgu kultury bizantyjskiej oraz ich przesłanki ideowe. *Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego*, (13).
- Śnieżko, A. (2000). *Wydobył z ziemi gród o którym nikt nie wiedział. Wspomnienie o Józefie Jodkowskim*. Białystok.
- Tołoczko, M. (2004). *Prace konserwatorskie świątyni pounickiej p.w. Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu w okresie dwudziestolecia międzywojennego*. Białystok.
- Zalewski, M. (2008). *Dawny Supraśl*. Warszawa – Białystok.
- Żabicki, J. (2010). *Leksykon zabytków architektury Mazowsza i Podlasia*. Warszawa.

Rozmiar artykułu: 0,6 arkusza wydawniczego

Культурные ценности польского православия в свете современной аксиологии

Елена Федюкина

Institut kultury słowiańskiej, Rosja

ORCID: 0000-0001-5034-7473

ladperezvon@gmail.com

Fedyukina E., *Cultural values of Polish Orthodoxy in the light of modern axiology*, Elpis, 24 2022: 81-87.

Fedyukina E., *Wartości kulturowe polskiego Prawosławia w świetle współczesnej aksjologii*, Elpis, 24 2022: 81-87.

Abstract: The article gives a brief overview of the theory of values in the aspect of understanding its meaning in the sphere of confessional culture. Analyzing the achievements of Polish Orthodoxy culture, the author makes an attempt to define Orthodox culture in the context of the diversity of relations between culture and religion. As a research material there are used the results of the work of the chapter magazine *Orthodox Review* on awarding the prize named after the Prince Ostrozhsky for outstanding achievements in the field of spirituality, Orthodox thought and culture.

Streszczenie: Niniejszy artykuł przedstawia skrótoowo problematykę teorii wartości w zakresie ustalenia znaczenia wartości w obrębie kultury konfesyjnej. Analizując osiągnięcia kultury polskiego Prawosławia, autor czyni próby zdefiniowania prawosławnej kultury w kontekście różnorodności relacji kultury a religii. Jako materiał do badań wykorzystano wyniki pracy Kapituły czasopisma „Przeгляд православный” nad przyznaniem Nagrody im. Księcia Konstantego Ostrogskiego za wybitne osiągnięcia w dziedzinie rozwoju duchowości, myśli i kultury prawosławnej.

Аннотация: В статье дается краткий обзор теории ценностей в аспекте уяснения их значения в сфере конфессиональной культуры. Анализируя достижения культуры польского православия, автор делает попытку дать определение православной культуре в контексте многообразия взаимоотношений культуры и религии. В качестве материала исследования использованы результаты работы капитула журнала «Православное обозрение» по присуждению премии князя Острожского за выдающиеся достижения в области духовности, православной мысли и культуры.

Keywords: axiology, Orthodoxy and culture, the prize named after Konstantin Ostrozhsky

Ключевые слова: аксиология, ценностная установка, православие и культура, премия им. Константина Острожского

Słowa kluczowe: aksjologia, prawosławie a kultura, nagroda im. Konstantego Ostrogskiego



Разговор о ценностях представляется насущным как в аспекте взаимоотношения религии и культуры, так и в связи с происходящими ныне изменениями в самом человеке, которые определяются порой как ситуация «антропологического минимума» (Rostova, 2017, s. 409). Само по себе введение в научный оборот понятия «ценность», как отмечают исследователи, было вызвано начавшимся кризисом ценностей духовных (Simonova, 2016, s.187). Наблюдаемое «сужение» человека, его культурных запросов сопровождается снижением и утратой ценностных установок. Своего рода «ценностную индифферентность» исследователи связывают с «культурным тупиком», в основе которого «утрата способности ценить» и «утрата потребности в ценностной субординации» (Terešenko, 2013, s.89). С другой стороны, аксиологический дефицит опасен в связи с возможными последствиями, связанными с ментальными изменениями цивилизационного масштаба, которые могут стать необратимыми. Несомненно, такая ситуация поднимает статус ценностей, отражающих как проблему самого человека, так и

культуры в целом, что и превращает их в один из существенных объектов гуманитарных исследований. В данной перспективе выход из аксиологического тупика в рамках православного дискурса можно поставить в зависимость от осознания и поддержания представителями конфессии (т.е. верующими людьми с их творческим потенциалом) своей системы ценностей, этого, по выражению Питирима Сорокина, «лекарства» для современной ментальности (Sorokin, 2009, s.101). Иными словами, основным барьером против размывания ценностей следует считать «человека литургического» (Homo liturgus), по определению Павла Флоренского, либо «евхаристического» в терминологии его современных последователей (Rostova 2017, s.409).

Говоря о ценностях мы обычно подразумеваем значимость либо полезность какого-либо явления. Человеку с давнейших времен было свойственно давать оценку окружающим вещам и явлениям. Начиная с Аристотеля, философы стали рассуждать о ценностях абсолютных (божественных) и относительных (че-

ловческих). Этот вопрос до сих пор волнует ученый мир. Скажем, известный немецкий биофизик Маркольф Нимц, поднимая уже в наши дни вопрос об абсолютных ценностях, по свидетельству Б. Лашкова, причисляет к ним не что иное, как «любовь и знание» (Laškov, 2021, s. 12). Существенно, что само понятие «ценности» как научный термин оформилось довольно поздно, лишь в XIX веке, причем преимущественно во втором значении как «сокровенной жизненной ориентации», без которой человек не мыслит полноценной жизни» (Gurevič, 1994, s. 122). Впоследствии понимание ценностей перешагнуло личностный порог, охватив область культуры в целом, так что уже каждая конкретная культура стала определяться как «комплекс определенных ценностей, образующих смысловое ядро феномена» (Sorokin, 2009, s. 33). Более того, тот же Питирим Сорокин именно ценность стал видеть в основе всякой культуры. То есть в культурном измерении личное стало предполагаться зависимым от общего, а ценности относительные как производные от абсолютных.

В настоящее время нет единой теории ценностей ни в светской, ни в богословской науке. Тем не менее ученые прямо или косвенно занимаются исследованием ценностей, хотя не все придают теории ценностей научный статус. Скажем, Бердяев, в принципе, считал область ценностей наименее научной, связывая ее с «методикой сущего» и «метафизикой смысла мира» (Berdâev, 1989, s. 270). Понятие ценности волновало, главным образом, русских и немецких ученых, среди которых были Лосский, Ильин, Сорокин, Шелер, Риккерт и др. Представитель феноменологии Макс Шелер разработал иерархию ценностей в соответствии с их градацией от чувственных и материальных через познавательные и эстетические до ценности «святого» и идеи Бога как верховной ценности. По существу, Шелер в своих рассуждениях близок к христианскому пониманию ценностей, т.к. христианство в его понимании, как отмечает исследователь творчества немецкого ученого Д.Ю. Дорофеев, показало «насущность вечных ценностей», основанием же реальности ценностного мира в концепции Шелера провозглашается ценность божественной личности (Dorofeev, 2019, s.117).

В аспекте теории личности ценностям придавал особое значение российско-польский философ С.И. Гессен, пафос педагогики которого состоял в акцентировании приобщения личности к культурным ценностям как возможности ее самореализации и могущества. Для автора труда «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» духовные ценности культуры были сверхличными трансцендентальными ценностями. Как отмечал видный российский педагог Е.Г.Осовский, внутренний смысл философских и педагогических поисков Гессена зиждился на «бесконечных попытках прорыва человечества в Царство Духа и ценностей» (Sergej Iosifovič Gessen, 2020, s. 99). Без религиозных ценностей не мыслил существование человечества и оригинальный польский философ ХХ

в. Лешек Колаковский, видевший в религии источник смыслов, но вместе с тем выступавший против абсолютизации ценностей (Kolakowski, 1976).

Современные российские ученые дают определение ценностям как «явлениям или сторонам, свойствам явлений природы и общества, которые полезны, нужны людям исторически определенного общества либо класса в качестве действительности, цели либо идеала» (Andreev, Selivanov, 2004, s.125-126). Делаются также попытки их классификации, во многом опирающиеся на шелеровскую схему, но детализирующие ее. В частности, у Андреева и Селиванова находим деление ценностей на материальные, экзистенциальные, духовные, моральные (нравственные), правовые и политические, религиозные, гносеологические, эстетические и др. Если использовать данную классификацию для характеристики ценностей, отличающих какую-то религиозную общность, становится понятно, что это будут отнюдь не только религиозные ценности, но и экзистенциальные, моральные, религиозные, гносеологические и эстетические.

В рамках православного дискурса, очевидно, можно вести речь об общих критериях определения ценностей. «Христианство исходит из понимания ценности как абсолютного блага, имеющего значимость в любом отношении и для любого субъекта», – подчеркивает священник Иов (Гумеров), отвечая на портале *Православие.ru* на вопросы священнику в соответствующей рубрике (Iov (Gumerov), [online]). При этом верховной точкой отчета, иначе «высшим благом», являющимся источником всех остальных ценностей, как указывает там же священник, для христианина является «Богооткровенная истина о Пресвятой Троице как абсолютно совершенном Духе». Думается, что при рассмотрении ценностей православной культуры можно использовать такую установку в качестве исходной точки аксиологического дискурса. При этом нельзя не заметить, что именно в культуре, вдохновляющейся христианскими идеалами, ценности были осмыслены через заповеди, и прежде всего через заповедь «возлюби ближнего своего...», благодаря чему сократовская триада «истины, добра и красоты», как отмечает Гуревич (Gurevič, 1994, s.140), дополнилась принципом «сопричастности другому», ставшим основным его императивом, который во многом сформировал сам облик христианской культуры. Кстати, в современной гуманитаристике «другой» также представляет одну из ключевых фигур. Демидов Е.В., анализируя творчество выдающегося исследователя культуры М. Бахтина, заметил, что тот в своей работе «К философии поступка» как раз принцип «ценности другого» возвел в главный принцип нравственности» (Demidov, 2019, s.29-30).

При этом существенно, что взаимоотношения между христианством и культурой далеко не всегда можно подвести под общий знаменатель. «Христианство не против культуры, но культура не является его целью» – таким образом иерархически развел пространства религии и культуры в интервью *Jest światło*

w *świecie* священник Николас Чернокрак, преподаватель Свято-Сергиевского института в Париже, отмеченного премией Константина Острожского (Siewcu, 2019, s. 150). С этим трудно не согласиться. Вместе с тем нельзя не отметить, что границы сфер религии и культуры нечетки и подвижны. Во многом это связано с размытостью самого понятия «культуры», о чем хорошо сказано у Семена Франка, когда тот сопоставляет культуру с самой жизнью: мы замечательно чувствуем, что есть жизнь, но при этом затрудняемся дать ей внятное определение (Frank, 2001, s.43).

Религия и культура, в принципе, тесно взаимосвязаны, но отношения между ними далеко неоднозначны и характеризуются различной амплитудой: от взаимного тяготения до полного отрицания друг друга. Очень упрощенно их можно было бы локализовать между оптимистическим и пессимистическим восприятием. Исследовательница путей метасинтеза в современной культуре В.И. Постовалова справедливо заметила, что в рамках апофатического подхода культура в принципе отвергается как со стороны «строгостоящего монашества», так и в сфере «культур-утопического нигилизма» (Postovalova, 2011, s. 5). При рассмотрении аксиологической проблематики более существенным, а главное, плодотворным представляется оптимистичный взгляд, предполагающий внутреннее единство культуры и религии, замечательно выраженный русским философом Иваном Ильиным. Во многих своих работах Ильин писал о том, что дух должен весть на человека отовсюду, что вся культура должна вести его к сердечному прозрению, а дело верующего человека, в свою очередь, – внести христианский дух во все, что бы он ни начал делать: в науку и искусство, в семейную жизнь, в воспитание, в политику...» (Ильин, 2004, s.36). По существу, мысль Ильина представляет развитие гоголевской идеи об освящении и христианском преобразении культуры, о православной культуре как синтезе культуры и религии, осуществляемое на путях сближения культурного сознания с Церковью. Именно у Гоголя, этого «пророка православной культуры», как отмечает Василий Зеньковский, мы находим «целую программу построения культуры в духе Православия на основе «свободного обращения ко Христу» (Zen'kovskij, 2001, s.179-180). Впоследствии идея эта получила развитие в трудах славянофилов, в частности, Киреевского, а затем и у философов Серебряного века. Сама по себе эта мысль, вызревшая в лоне русской культуры, всегда сочетавшей проблемы творчества и аксиологии, приобретает ныне особую актуальность. При этом надо иметь в виду, что культурология рассматривает человека как субъекта культуры, т.е. «носителя заданных культурой экзистенциальных ориентиров и соответствующих им когнитивных и поведенческих установок» (Pelipenko, Ākovenko, 1998, s.21). В координатах православной культуры духовное прозрение, о котором писал Ильин, очевидно, служит той вертикалью, которая делает зримым для человека и саму иерархию ценностей, необходимую для ориентации в культурной реальности.

В связи с этим при разговоре о ценностях православной культуры необходимо хотя бы в общих чертах охарактеризовать и само явление «православной культуры». Думается, что по аналогии с лосевским определением культуры как «творчества жизнепонимания» (Losev, 1993, s. 550) православную культуру можно было бы назвать «творчеством православного понимания жизни», включив в нее все сферы человеческой деятельности, проникнутые идеалами православия и направленные на евангельское преобразование мира. Соответственно и ценностно для этой культуры всё то, что этически, эстетически и онтологически является ее опорой, источниками творимых ее смыслов. По существу, здесь и идет речь о том «пробуждении душ ко встрече со Христом», как о задаче искусства, о чем писал Гоголь. Симптоматично, что один из пастырей Польской Православной Церкви определяет культуру именно в ценностной перспективе как «выражение системы ценностей человека, его духовного мира, представления о Творце и твари, о смысле и конечности человеческой жизни» (Aleksęk, 2019, s. 27).

В аспекте разговора о ценностях существенно и то, что для духовной культуры народа религия сама по себе является одной из базовых ценностей, определяющих его идентичность, и в то же время вектором в поисках смысла жизни. С другой стороны, для самого Православия как живого церковного организма существенны те области человеческой деятельности, которые вызрели в ее недрах и служат воспроизводству конфессии, то есть иконопись, музыка, архитектура и пр. Таким образом, представляется, что нужно вести речь не о замене церкви культурой (как в эстетическом гуманизме) и не наоборот, но об их взаимодополнении, а в идеале некоем симбиозе религиозной и культурной жизни для сохранения и религии, и культуры.

Анализируя ценности польского православия, мы отнюдь не имеем в виду какую-то их обособленность от общехристианских ценностей. Несомненно, в основе всей системы христианских ценностей лежит божественное откровение и вытекающий из него христианский взгляд на мир. В принципе, точки пересечения существуют и в ценностной системе различных религий. Однако, в данном случае мы пытаемся взглянуть на ценности конкретной конфессиональной культуры в аспекте ее историко-культурной и языковой специфики и того вклада, который она вносит в общеправославную, и в целом, в общехристианскую культуру.

Попробуем обозначить ценностные установки, существенные для Православия в Польше, представляющего органическое звено мирового Православия. Ключом для определения аксиологических приоритетов можно принять рассмотрение духовного вектора, определяющего направления деятельности представителей православной конфессии, ставших лауреатами упомянутой выше премии Константина Острожского. Особый капитал, сформированный редакцией журнала «Православное обозрение», ежегодно присуждает данную премию, учрежденную в честь выдающегося пра-

вославному просветителю на землях Речи Посполитой, как за выдающиеся достижения в области духовности, православной мысли и культуры, так и за укрепление единства христианского мира. Нам представляется достаточно симптоматичным выбор лауреатов, среди которых, впрочем, далеко не только польские граждане, и даже не только православные. Принципиальным критерием в данном случае служит не столько род деятельности, сколько его ценностная значимость для Православия. В связи с этим в числе лауреатов – пастыри, богословы, деятели братств, церковные историки, поэты, писатели и переводчики, иконописцы, музыканты, архитекторы, журналисты, деятели религиозного объединительного движения, – словом, все те, плоды усилий которых питают православную конфессию стремлением к преобразению жизни согласно христианским идеалам.

При разговоре о православии в рамках Поместных церквей встает вопрос, можно ли говорить об этно-региональной и исторической обусловленности ценностей в рамках единой конфессии? По-видимому, можно, так как в данном случае нельзя не принять во внимание того фактора, какая часть жителей страны исповедует данную веру. Для Православия и его культуры, развивающейся в иноконфессиональном окружении, т.е. вне поддержки большинства населения, существенны усилия как пастырей, так и, в особенности, множества мирян, образующих и поддерживающих церковный организм. Именно на мирянах лежит, в частности, миссия хранения местной православной традиции, в том числе и исторической памяти. Отметим, что с этой миссией в Польше достойно справляется целая плеяда исследователей местных обычаев и старины. Среди лауреатов премии Острожского здесь следует назвать имена уже ушедшего из жизни М. Гайдука, педагога, журналиста, фольклориста, отражавшего специфику православной белорусской культуры преимущественно в журнальных публикациях, а также Дорофея Фионика, этнографа, историка, создателя частного «Музея Малой родины» в Студзиводах, организатора ежегодного фестиваля «Там, по майской росе», автора ряда книг и множества публикаций краеведческого характера. В рамках темы этно-региональной специфики трудно обойти и такую замечательную фигуру, как знаток и популяризатор сокровищ Беловежской пуши, во множестве статей и книг отразившего ее историю, специфику и библиографию, регионального историка, кинодокументалиста и краеведа П. Байко.

Более того, для Православия в Польше характерно памятование, в частности, о жертвах трагических событий, благодаря которым православная вера сохранилась на польских землях вопреки всем неблагоприятным обстоятельствам. В связи с этим в числе награжденных премией Острожского «Общественный комитет членов семей – жертв вооруженного подполья», культивирующий память о сородичах-единоверцах, уничтоженных фактически за свою религиозную принадлежность в первые послевоенные годы. Премией был отмечен,

в частности, талантливый и самобытный поэт Петро Мурынка (Трохановский), представитель лемковского меньшинства в Польше, запечатлевший в своем поэтическом творчестве трагедию народа, изгнанного со своей исторической родины.

Несомненным и оригинальным достижением православной культуры в Польше следует считать и своеобразное возрождение церковного летописания, осуществленное трудами священника Полькой Православной Церкви замечательного библиографа и краеведа, лауреата премии Острожского священника Гжегожа Сосны. Его книги о своей малой родине стали хрестоматией народно-религиозной культуры, в которой история местности и храмов, генеалогия семей отражается на фоне широкого документального культурно-исторического материала (Sosna i Gros-Sosna A., (2007). Интерес священника к истории православных приходов на территории Польши увенчал обширный библиографический труд «Библиография православных приходов Белосточчины», посвященный опубликованным в Польше материалам, связанным с приходскими церквями Белосточчины (Sosna, 1984–1993). «Библиография...» отразила помимо конфессионально-исторического также и демографическо-статистический аспект жизни Церкви. Разумеется, работы священника – не только дань памяти ушедшим людям, событиям и памятникам, они стали фундаментом для многоотраслевых научных исследований, посвященных православию в Польше. Его «Вводная библиография восточного христианства (современные польскоязычные печатные издания)», четырехтомный труд с четырьмя дополнительными томами приложений, содержит обзор материалов о языке, истории, материальной и духовной культуре православного сообщества, проживающего на территории Польши (Sosna, 1994-1998). Действительно, творчество священника, возродившего древнюю традицию летописания, представляет непреходящую ценность для Православия не только в границах Польши, но и для всего православного мира. Память же в ее духовном, историческом и личностном измерениях, являющаяся важнейшей смысловой доминантой православной культуры, приобретает особую актуальность в отношении численно небольших православных сообществ.

Целостный портрет деятелей православной культуры, героями которой являются вышеупомянутые представители Православия в Польше, рождается, в частности, благодаря изданному в Польше под ред. А. Радзюкевич сборнику «Сеятели», включающим интервью с лауреатами и краткие биографические сведения о них (Siewcy, 2019). Это своего рода поиск и постановка духовно-культурных ориентиров, жизненно важных для сохранения Православия в католическом окружении. Диалогическую форму представления материала в книге можно считать своеобразной проекцией диалогической модели взаимоотношений культуры и Церкви (религии), сторонниками которой являются

некоторые православные мыслители, в частности, о. Александр Геронимус, представляющие встречу Церкви с культурой современного мира как «приглашение к диалогу» (Geronimus, 1999, s.30). В основе рассуждений ученого-богослова – мысль о том, что культура, «заданная Эдемом, пронизана Логосом». Логос же «явлен как речь, как диалог» (Geronimus, 1999, s.68).

По существу, для культуры польского православия необычайно существенна именно словесная составляющая как культурная доминанта и одна из стержневых ценностных скреп Православия. В связи с этим особенно ценны достижения польского православия в области исследования книжности, литературы и переводческой деятельности. На протяжении своей истории Православие в Польше было представлено практически всеми видами церковной книжности, включая апологетическую, гомилетическую и пр. литературу, исследователями которых стали ученые Краковской школы и прежде всего проф. Александр Наумов и его ученики (в частности Ян Страдомский), также ставшие лауреатами премии. Предметом их исследований стала книжность, вышедшая за церковные рамки и ставшая разноязычной литературой на восточнославянских языках, в частности, в аспекте ее связи с кирилло-мефодиевским языковым наследием. Церковнославянский по-прежнему занимает определяющую роль в системе функционирования православной конфессии. Об этом свидетельствует не только сохранение церковнославянского языка как богослужебного в большинстве православных храмов Польши, но и оценка его роли носителями православия как хранителя духовности и мерила собственной идентичности. Из уст упомянутого выше лемковского поэта слышим: «Кириллические буквы – это символ лемковской идентичности. Эти буквы – это наша святыня» (Siewcy, 2019, s. 390). Здесь важно отметить, что в Польской Православной Церкви принимаются меры по сохранению и развитию церковнославянского языка, ставшего объектом словарной и дидактической работы. В настоящее время издаются не только словари и учебные пособия, но и учебники церковнославянского языка, включающие, в частности, разделы синтаксиса. Автором последнего из таких учебников стал крупнейший в Польше специалист в области церковнославянского священник Станислав Страх (Strach, 2021).

В контексте языка как ценностной опоры Православия достойна особого внимания серьезная инициатива по кодификации языка Православия и созданию словаря православной терминологии, предпринятая польским научным церковным сообществом во главе с кафедрой православного богословия Белостокского университета, свидетельством чему стал подготовительный труд „*Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*” (Kostiuczuk, Tofiluk, Ławreszuk, Misijuk i Charkiewicz, 2016), а также профильные статьи авторского коллектива (Ćarnecka, Lavrešuk, Pšičina i Makal, 2020). Публикация представляет своего рода компас, призванный

помочь православным верующим корректно пользоваться внутриконфессиональной лексикой.

Среди лауреатов премии оказались и те творцы слова, кому близки идеи славянской взаимности, казалось бы, совершенно девальвированные в наши дни. Среди них польский писатель Анджей Турчински, автор глубокого, насыщенного источниками исследования об Александре Пушкине (Turczyński, 2018), а также переводчик русской классики, в частности Гоголя и Булгакова, замечательный булгаковед Кшиштоф Тур (Tur, 2018).

Этот поверхностный, далеко не полный обзор достижений лауреатов премии Острожского, которых на нынешний момент уже около ста тридцати, в общих чертах создает картину живой культурной реальности на ареале Православия в Польше, позволяя представить масштабы человеческого вклада в копилку православной культуры. Всех перечисленных и не перечисленных лауреатов (в том числе и потенциальных), названных «сеятелями», объединяет единство ценностных установок, соизмеримых с ценностями православной культуры и оказывающих эмоциональное, нравственное, эстетическое и духовное воздействие на человека. Здесь было бы уместным вспомнить высказывание одного из православных дирижеров белорусско-литовского происхождения Владимира Ровды, также «сеятеля», убежденного, что исполнение церковной музыки может достичь полноты воздействия лишь в храме, где сама окружающая обстановка сообщает особый статус пению (Siewcy, s. 433). Собственно говоря, само православное богослужение как синтез или «симфония» искусств в духовном плане принято рассматривать как восстановление «утраченного рая» цельности человеческого духа как одной из основополагающих целей христианской жизни. Такой интегральный подход, по-видимому, применим в отношении всех иных областей православной культуры, каждая из которых по-своему призвана привести человека к переживанию богослужения как «симфонии искусств», а тем самым и к участию в том самом диалоге с вечностью, о котором речь шла выше.

Думается, что плоды деятельности творцов православной культуры следует видеть, прежде всего, в распространении христианского идеала преображения жизни через воцерковление человека. Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод об универсальном характере православных ценностей как части совокупной культуры христианства и одновременно об уникальности конфессионального опыта польского Православия, для которого характерно особо внимательное отношение к хранению памяти об ушедших православных сородичах, в том числе невинно пострадавших от гонений за веру, а также памятование о сакральных объектах и служителях культа, которое в Польше особенно ярко явлено в виде возрождения традиции церковного летописания. В данном случае регионально-конфессиональную традицию, по нашему мнению, можно рассматривать сквозь призму системы

ценностей православной культуры как фактор упрочения самой конфессии.

Исследование ценностей культуры на материале польского православия приводит также к мысли о неисчерпаемости ресурсов православной культуры, реализуемой человеком, вдохновленным идеалами христиан-

ства. Изучение православной культуры, в частности, в ценностном ее аспекте, несомненно будет способствовать развитию не только теории ценностей, но и более глубокому осознанию православным миром основных векторов своего движения и сохранения внутренней цельности во все более разъединяющемся мире.

Bibliografia

- Alekseŭk, Artur, prot. (2019). Arhiepiskop San-Francisskij Ioann (Šahovskoj) o sovremennoj kul'ture (na poláh stihotvorení«Sinaj), *Cerkiewny wiestnik*, (4), 22-28. [Алексеюк, Артур, прот. Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) о современной культуре (на полях стихотворения «Синай), *Cerkiewny wiestnik*, 2019, (4), 22-28].
- Andreev, A.P. i Selivanov, A.I. (2004). *Russkaâ tradiciâ*. M.: Algoritm. [Андреев, А.П. и Селиванов, А.И. (2004). *Русская традиция*. М.: Алгоритм].
- Berdâev, N.A. (1989). *Filosofíâ svobody*. M.: Pravda. [Бердяев, Н.А. *Философия свободы*. М.: Правда. 1989].
- Čarnecka, K., Lavrešuk, M., Pšičina i V., Makal', P. (2020). Metodologiâ opisaniâ pol'skoj pravoslavnoj terminologii. Projekt sozdaniâ slovarâ. W: *Slovo. Tekst. Istočnik: Metodologiâ gumanitarnogo issledovaniâ*, (s. 100 – 117). M.: RGU im. A. N. Kosyгина. [Чарнецка, К., Лаврешук, М., Пшичина, В. и Макаль, П. (2020). Методология описания польской православной терминологии. Проект создания словаря W: *Слово. Текст. Источник: Методология гуманитарного исследования*, (s. 100 – 117). М.: РГУ им. А. Н. Косыгина].
- Demidov, E.V. (2019). O cennosti drugogo v filosofii postupka M. Bahtina čerez prizmu sovremennyh diskussij o drugom. W: *Dругой v literature i kul'ture*.: v 2-h tt. (t.1, s. 9-30). M.: Novoe literaturnoe obozrenie. [Демидов, Е.В. (2019). О ценности другого в философии поступка М. Бахтина через призму современных дискуссий о другом. W: *Другой в литературе и культуре*.: в 2-х тт., (т. I, 9-30). М.: Новое литературное обозрение.
- Dorofeev, D.Ū. (2019). *Maks Šeler*. SPB.: «Nauka». [Дорофеев, Д.Ю. (2020) *Макс Шелер*. СПб.: «Наука»].
- Frank, S.L (2001). *Nepročitannoe...*: St., pis'ma, vospominaniâ / Seměn Frank.- M.: Mosk. šk. polit. issled. [Франк, С.Л. (2001). *Непрочитанное...*: Ст., письма, воспоминания / Семён Франк. - М.: Моск. шк. полит. исслед.].
- Geronimus, A. prot. (1999). Kosmologiâ v kontekste pravoslavnogo bogosloviâ. W: *Issledovaniâ po istorii fiziki i mehaniki*. (s. 99 – 125). M. [Геронимус, А. прот. (1999). Космология в контексте православного богословия. W: *Исследования по истории физики и механики*. (с. 99 – 125). М.]
- Gurevič, P.S. (1994). *Filosofíâ kul'tury*. M.: «Aspekt-Press». [Гуревич, П.С. (1994) *Философия культуры*. М.: «Аспект-Пресс»].
- Il'in, I.A. (2004). *Osnovy hristianskoj kul'tury*. SPB.: Izdatel'stvo «Špil'». [Ильин, И.А. (2004). *Основы христианской культуры*. СПб.: Издательство «Шпиль»].
- Iov (Gumerov), arh. Otvety na voprosy svâšenniku. [online] <https://pravoslavie.ru/7007.html>, [25.09.2021].
- Jest światło w świecie. (2019). *Siewcy*. Laureaci nagrody Ostrogskiego. Białystok Fundacja księcia K. Ostrogskiego. 2019.
- Kołąkowski, L. (1976). Słowo wstępne do dyskusji o chrześcijaństwie, socjalizmie, kościele i polityce, *Aneks*, (12), 60-64.
- Kostiuczuk, J., abp., Tofiluk, J., ks., Ławreszuk, M., ks., Misijuk, W., ks. i Charkiewicz, J. (2016). *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Laškoř B. (2021) Memento mori., *Nauka i religia*, (8), 10 – 13. [Лашкоř Б. (2021). Memento mori. *Наука и религия*.(8), 10 – 13].
- Losev, A.F. (1993). *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*. M.: Mysl'. [Лосев, А.Ф. (1993). *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль].
- Pelipenko, A.A., Ākovenko, I.G. (1998). *Kul'tura kak sistema*. M. «Āzyki russkoj kul'tury». [Пелипенко, А.А., Яковенко, И.Г. (1998). *Культура как система*. М. «Языки русской культуры»].
- Postovalova, V.I. (2011). Tri puti metasinteza v kul'ture XX-XXI vv.: A.F. Losev, prot. A. Geronimus, Ū.S. Stepanov. Pod znakom «Meta». Materialy konferencii «Āzyki i metaazyki v prostranstve kul'tury». M.; Kaluga, (s.3-12). [Постовалова, В.И. (2011). Три пути метасинтеза в культуре XX-XXI вв.: А.Ф. Лосев, прот. А. Геронимус, Ю.С. Степанов. W: *Под знаком «Мета»*. Материалы конференции «Языки и метаязыки в пространстве культуры». (с.3-12). М.; Калуга].
- Rostova, N. (2017). *Izgnanie boga. Problema sakral'nogo v filosofii*. M.: Prospekt. [Ростова, Н. (2017). *Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии*. М.: Проспект].
- Sergej Iosifovič Gessen: biografíâ, nasledie, istoriko-pedagogičeskie konteksty (2020): monografiâ / O. E. Osovskij, V. P. Kiržaeva, S. G. Višlenkova [i dr.]. Penza: MCNS «Nauka i Prosvešenie. [Сергей Иосифович Гессен: биография, наследие, историко-педагогические контексты (2020): монография/ О.Е. Осовский, В.П. Киржаева, С.Г. Вишленкова и др. Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение»].
- Siewcy. (2019). Laureaci Nagrody Ostrogskiego. A. Radziukiewicz (red.). Białystok: Fundacja im księcia Konstantego Ostrogskiego.
- Simonova, S.A. (2016). Ob antičnom ponimanií vzaimodejstviâ dobra, istiny i krasoty. *Vestnik Voronežskogo gosudarstvennogo universiteta*, (3), 187-194. [Симонова, С.А. (2016) Об античном понимании взаимодействия добра, истины и

- красоты. *Вестник Воронежского государственного университета*, (3), 87-194].
- Sorokin, P. (2009). *Krizis našego vremeni*. M.: ISPI RAN. [Сорокин, П. (2009). *Кризис нашего времени*. М.: ИСПИ РАН].
- Sosna, G., ks. (1984 – 1993). *Bibliografia parafii prawosławnych na Białostoczczyźnie*. Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe.
- Sosna, G., ks. Troc-Sosna A., m. (2007). *Dzieje miejscowości Reduty i Szernie we włości Orłańskiej. Rodowody autorów*. Bielsk Podlaski: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Sosna, G., ks. (1994-1998). *Wstępna bibliografia chrześcijaństwa wschodniego. Druki polskojęzyczne okresu współczesnego*. Ryboły: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce. cz. I- IV.
- Strach, S., prot. (2021). *Podręczna gramatyka języka cerkiewnosłowiańskiego okresu nowożytnego*. Kędzierzyn- Koźle.
- Terešenko, E.V. (2013). Počemu v sovremennoj Rossii ne populârna poëziâ, ili cennostnye osnovaniâ gumanitarnogo krizisa vsovremennom mire. *Voprosy filosofii*, (8), 85-90. [Терещенко, Е.В. Почему в современной России не популярна поэзия, или ценностные основания гуманитарного кризиса в современном мире. *Вопросы философии*. 2013, (8), 85-90].
- Tur, K. (2018). *Kronika życia Michała Bułgakowa*. Fundacja „Sąsiedzi”.
- Turczyński, A. (2018). *Ten szalony pan Puszkina. Słowo o udreće*. W.: Prószyński i S-ka.
- Zen'kovskij, V. (2001). *Istoriâ russkoj filosofii*. M.: Akademičeskij proekt: Raritet. [Зеньковский, В. (2001). *История русской философии*. М.: Академический проект: Раритет].

Rozmiar artykułu: 0,9 arkusza wydawniczego

Przekształcenie chrzcielnicy w świątynię domową w budynku domu parafialnego parafii prawosławnej św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa w Białymstoku

Anna Naumiuk-Jakuc

Politechnika Białostocka, Polska

ORCID: 0000-0003-4650-4039

a.naumiuk@pb.edu.pl

Naumiuk-Jakuc A., *Transformation of the baptismal font into a house temple in the building of the parish house of the Orthodox parish of St. Apostle and Evangelist John the Theologian in Białystok*, Elpis, 24 2022: 89-96.

Abstract: The scope of changes and the consequences of the decision to redesign the baptismal font into a house temple in the parish house of the Orthodox Parish of St. Apostle and Evangelist John the Theologian in Białystok was analyzed. The case study presented here may be a reference to other similar investment processes in sacred space.

Streszczenie: Przeanalizowano zakres zmian i skutki decyzji o przeprojektowaniu chrzcielnicy na świątynię domową, w budynku domu parafialnego Parafii Prawosławnej św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa w Białymstoku. Zaprezentowane tu studium przypadku może stanowić odniesienie do innych podobnych mu procesów inwestycyjnych w przestrzeni sakralnej.

Keywords: sacred architecture, orthodox churches, chapel

Słowa kluczowe: architektura sakralna, cerkwie, kaplica



WPROWADZENIE

Dom parafialny parafii prawosławnej św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa w Białymstoku wznoszono w latach 2009-2015 r. według projektu arch. Jana Kabaca¹ i arch. Ireneusza Maksymiuka². W trakcie prac duchowieństwo parafii podjęło decyzję o zmianie przeznaczenia chrzcielnicy w tymże domu parafialnym na świątynię domową. W opracowanie i wykonawstwo projektu uzupełniającego zaangażowani byli następujący twórcy: prof. Goran Janićijević i dr Miodrag Milutinović zaprojektowali i wykonali polichromie i freski; artysta plastyk Leon Naumiuk zaprojektował i wykonał ikonostas oraz współtworzył koncepcję całego przedsięwzięcia; artysta plastyk Helena Gromak – Ołdytowska – jest autorką witraży; arch. Justyna Mojżyk – wykonała projekt posadzki.

W niniejszym artykule przeanalizowano zakres zmian i skutki decyzji o przeprojektowaniu chrzcielnicy na świą-

tynię domową (zwłaszcza projektowo-architektoniczne i funkcjonalno-religijne). Wskazano na inspiracje rozwiązaniami greckimi i serbskimi (*paraklis*³ oraz konwencja polichromii). Zwrócono uwagę na rolę współpracy różnych artystów w procesie kształtowania się złożoności estetyki przeprojektowywanego wnętrza.

Zaprezentowane tu *studium przypadku* może stanowić odniesienie do innych podobnych mu procesów inwestycyjnych w przestrzeni sakralnej.

1. OBIEKT (DOM PARAFIALNY)

1.1. Lokalizacja

Na działce przy skrzyżowaniu ulic Zbigniewa Herberta i Hugona Kołłątaja na osiedlu Bacieczki w północno-zachodniej części 300-tysięcznego Białegostoku znajduje się teren parafii prawosławnej św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa. Na tym terenie wzniesiono w latach 2009-2015 r. dom parafialny, w zwięzającej się

¹ arch. Jan Kabac, właściciel pracowni projektowej ARKON i pracownik Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej, jest też projektantem innych obiektów sakralnych, takich jak cerkiew św. Ducha w Białymstoku (proj. 1982, wyśw. 1999), cerkiew św. Jana Chrzciela w Hajnówce (proj. 1995, wyśw. 2007) oraz Prawosławna Katedra Wojska Polskiego w Warszawie – a także promotorem prac dyplomowych o tematyce m.in. sakralno-architektonicznej.

² arch. Ireneusz Maksymiuk, właściciel firmy architektoniczno – deweloperskiej MAKSIS, absolwent Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej, specjalizuje się w projektowaniu budynków użyteczności publicznej i mieszkaniowej, jest laureatem wielu nagród w konkursach, w tym międzynarodowych.

³ *Paraklis* – synonim: kaplica, czasownia; w nomenklaturze cerkwi prawosławnej Grecji, Serbii i krajów Morza Śródziemnego – rozwiązanie występujące w niewielkich kaplicach i cerkwiach domowych, spotykane najczęściej na wspomnianych obszarach, a w szczególności na Św. Górze Atos (rzadko w Polsce), polegające na umieszczeniu ołtarza we wschodniej ścianie świątyni, bez możliwości jego obejścia; praktyka ta jest szczególnie spotykana w kaplicach należących do monasterów oraz parafii, gdzie nabożeństwa nie są sprawowane regularnie.

części działki od strony ul. Zbigniewa Herberta, zostawiając tym samym przestrzeń pod nowo powstającą cerkwią św. Ap. i Ew. Jana Teologa (obok stoi też tymczasowa cerkiew).

W celu wyeksponowania głównej świątyni, w projekcie ulokowano ją przy skrzyżowaniu ulic Zbigniewa Herberta i Kołłątaja na usypanym podwyższeniu, z zamiarem zaakcentowania jej jako dominanty urbanistycznej. Obecnie trwa proces wznoszenia świątyni, która od strony wyżej wymienionych ulic zaczyna częściowo przysłaniać istniejący kompleks parafialny.

1.2. Forma architektoniczna, konstrukcja i materiał

Dom parafialny jest to budynek dwukondygnacyjny o cechach architektury modernistycznej, przykryty konfiguracją dachów jednospadowych. Jego elewacje tworzą przenikające się płaszczyzny wykończone białym tynkiem oraz szarym kamieniem.

Budynek zaprojektowano w technologii tradycyjnej, murowanej, ze stropami żelbetowymi i gęstożebrowymi Ackermanna opartymi na ścianach zewnętrznych i na wewnętrznych ścianach konstrukcyjnych. Posadowienie obiektu na wylewanych ławach żelbetowych.

1.3. Rozplanowanie i funkcja

Budynek o nieregularnym rzucie miał mieścić kancelarię parafialną, chrzcielnicę i salę parafialną – miał więc łączyć ze sobą funkcje: sakralną (chrzcielnica), administracyjną (kancelarie), społeczną (w tym: sala multimedialna, pomieszczenia pod wynajem), a także mieszkalną (mieszkania dla trzech rodzin).

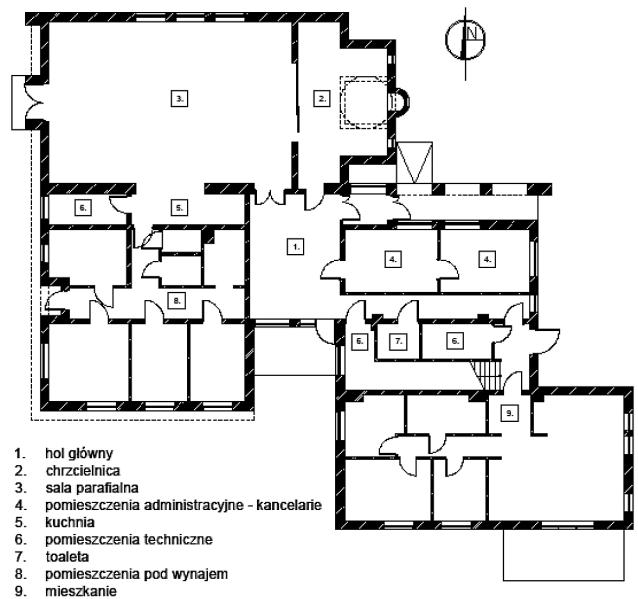


Rys. 1. Dom parafialny i świątynia domowa – widok od strony skrzyżowania ulic Herberta i Kołłątaja, fot. autor.

1.4. Chrzcielnica

Chrzcielnicę zaprojektowano pierwotnie w części budynku parafialnego od strony głównej świątyni z dojazdami i dojazdami od strony ulic Herberta i Kołłątaja. Przekrycie baptysterium zostało zwieńczone doświetloną kopułą o geometrii półsferycznej na sześciennym podstawie. Wschodnia ściana pomieszczenia posiadała układ jednoabsydowy, z trzema asymetrycznie zakomponowanymi

względem osi horyzontalnej wschód – zachód, łukowo zakończonymi oknami.



1. hol główny
2. chrzcielnica
3. sala parafialna
4. pomieszczenia administracyjne - kancelarie
5. kuchnia
6. pomieszczenia techniczne
7. toaleta
8. pomieszczenia pod wynajem
9. mieszkanie

Rys. 2. Rzut domu parafialnego przed przekształceniem chrzcielnicy w świątynię.

Chrzcielnicę połączono w symbiotyczny układ z salą parafialną. Tym samym stworzono symetryczną, linearną kompozycję o osi orientacji wschód – zachód. Zaprojektowano częściowe oddzielenie pomieszczeń w postaci ściany z symetrycznie umiejscowionym przejściem o szerokości 4 m, nadającą wnętrzu dwudzielną. Obie przestrzenie posiadały łącznie trzy wejścia: jedno z głównego holu do chrzcielnicy (obecnie wejście prowadzące przez *kliros*⁴ do prezbiterium⁵), dwa wejścia prowadzące do sali parafialnej: z głównego holu oraz symetrycznie umiejscowione wejście (inspirowane symboliką bramy) w ścianie zachodniej, zwieńczone wyniesionym łukiem z wnęką (fresk). Salę przykrywa jednospadowy dach ze spadkiem w kierunku zachodnim, a w jej północnej ścianie umiejscowione zostały trzy jednakowe prostokątne ukształtowane okna.

2. PRZEKSZTAŁCENIE CHRZCIELNICY W ŚWIĄTYNIĘ DOMOWĄ

W 2010 roku podjęto decyzję o zmianie funkcji chrzcielnicy i jej przebudowie na domową świątynię, zaś samo miejsce chrzcielne zamierzono przekształcić w ołtarzową część świątyni.

Zmiana podyktowana była przede wszystkim kwestiami praktycznymi wykorzystania przestrzeni, dającej większe możliwości, niż sprawowanie w niej jednego sakramentu. Za zmianą przemawiały dodatkowo kwestie ekonomiczne (wykorzystywanie w okresie grzewczym

⁴ Kliros – przestrzeń po prawej lub lewej stronie ambony, wchodzącej w skład sołei, przeznaczona głównie dla psalmisty i chóru.

⁵ Prezbiterium – pot. ołtarz; część ołtarzowa cerkwi, najczęściej podwyższona i oddzielona od nawy głównej ikonostasem.

mniejszej przestrzeni) oraz inne, takie jak: łatwiejsze utrzymanie porządku i łatwiejsze gospodarowanie przestrzenią.

Pomysł jest inspirowany rozwiązaniami występującymi na południu Serbii oraz Grecji.

2.1. Postulowany zakres zmian

Cerkiew miała zmieścić się w przestrzeni do istniejącej murowanej ściany dzielącej chrzcielnicę z salą parafialną i być oddzielona mobilną przegrodą. Przestrzeń ołtarzową zamierzono umieścić w węższej (wschodniej) części chrzcielnicy, wykorzystując rozwiązanie występujące w małych kaplicach – *paraklisach*, w których ołtarz (pot. prestoł) jest wbudowany w absydę centralną prezbiterium.

2.2. Uwarunkowania i czynniki sprzyjające adaptacji

Przekształcaniu chrzcielnicy w świątynię domową sprzyjał szereg rozwiązań zawartych w pierwotnym projekcie architektonicznym obiektu, a mianowicie:

- orientacja osi chrzcielnicy i sali parafialnej: wschód – zachód;
- w zewnętrznej strukturze budynku wyraźnie zarysowanie formy o cechach świątyni prawosławnej: z przekryciem zwieńczonym kopułą o formie półsferycznej, z doświetloną ścianą wschodnią w układzie jednoabsydowym z absydą centralną zawierającą okno;
- symetrycznie umiejscowione wejście w ścianie zachodniej, na osi orientacji wschód – zachód;
- jedno z wejść w pobliżu wschodniej części baptysterium (od strony południowej);
- symetria dachu sali parafialnej wraz ze spadkiem w kierunku zachodnim; podkreślająca osiowość przestrzeni i nadająca kierunek hierarchii przestrzeni w kierunku wschodnim;
- okna ściany wschodniej o wertykalnie wydłużonej formie z łukowymi zakończeniami.



Rys. 3. Wschodnia ściana cerkwi św. Mikołaja Serbskiego.

Ponadto za korzystne uznano następujące czynniki, niespecyficzne dla świątyni prawosławnej:

- umiejscowienie chrzcielnicy w bezpośredniej lokalizacji głównej świątyni z dojazdami i dojazdami od strony ulic Herberta i Kołłątaja;

- bezkolizyjnie rozwiązanie kwestii współistnienia pomieszczeń o charakterze sakralnym i administracyjnym z lokalami mieszkalnymi (rozdzielenie ich zarówno w strukturze zewnętrznej, jak i w rozplanowaniu: osobne wejście do strefy mieszkalnej, odseparowanie od innych funkcji w budynku zamykanym ciągiem komunikacyjnym);
- adaptacja pomieszczeń o tej samej rzędnej podłogi stanowi ułatwienie dla osób starszych i osób z niepełnościami.

2.3. Utrudnienia adaptacji

Następujące czynniki utrudniały adaptację lub ograniczyły jej zakres:

- chrzcielnica o powierzchni 32 mkw okazała się niewystarczająca pod program struktury sakralnej przyszłej świątyni.
- stosunkowo nieduża wysokość chrzcielnicy (3,05 m w prezbiterium oraz 5,20 m w najwyższym punkcie sali parafialnej) przyczyniła się do uproszczenia układu przestrzennego i podjęcia następujących decyzji projektowych:
 - braku klasycznego balkonu z przestrzenią dla chóru,
 - rezygnacji z wybudowania drugiego (*solea*⁶ z amboną) i trzeciego podwyższenia (podium ołtarzowe⁷),
 - pozbawienia ołtarza pomieszczeń pomocniczych,
 - braku standardowego narteksu⁸;
- w związku z tym, że południowa ściana przeprojektowanej cerkwi domowej jest przegrodą wewnętrzną obiektu, nawa kaplicy nie została doświetlona symetrycznie: wprowadza to pewien dysonans w strukturze świątyni, gdzie mają się realizować porządki: „dysferyczny, orientacji wertykalnej, hierarchizacji, rytmizacji i koncentracji” (Uścińowicz, 1997, s.190);
- jedna rzędna podłogi oraz stosunkowo niska wysokość pomieszczeń (biorąc pod uwagę strukturę architektoniczną świątyni) przyczyniły się do zrezygnowania z podwyższeń tradycyjnie występujących w cerkwiach – określających stopień sakralizacji świątyni (brak *solei* z amboną oraz *klirosem*, brak podium ołtarzowego i *synthronu*⁹);
- jako że obie przestrzenie (cerkwi i sali parafialnej) są częściowo na siebie otwarte, a salę parafialną planowano wykorzystywać okazjonalnie jako przedłużenie świątyni, wszystkie elementy wykończenia wewnętrznego musiały być projektowane w ścisłym powiązaniu ze sobą: konieczne było zaprojektowa-

⁶ Solea – rodzaj estrady przebiegającej wzdłuż ikonostasu; wyodrębnić w niej można położoną w jej środku ambonę i zlokalizowane po obu jej stronach klirosy. Uścińowicz. 1997, s. 149-150.

⁷ Podium ołtarzowe – podwyższenie umieszczone w centrum prezbiterium. Tamże, s. 206.

⁸ Narteks – in. przedsionek [cs. притвор], przednia (wejściowa) część świątyni.

⁹ Synthronon – forma ławy zlokalizowanej w absydzie ołtarzowej, przebiegająca wzdłuż jej ściany oraz podwyższonego w stosunku do niej i wyeksponowanego na głównej osi świątyni tronu biskupa. Uścińowicz, 1997, s.157.

nie współgrającego oświetlenia, co biorąc pod uwagę specyfikę i funkcję obu przestrzeni, stanowiło spore wyzwanie.



Rys. 4. Drewniana przegroda oddzielająca cerkiew od sali parafialnej, fot. autor.



Rys. 5. Ołtarz wbudowany w absydę prezbiterium, fot. autor.



Rys. 6. Wnętrze świątyni z widokiem na ścianę dzielącą przestrzeń cerkwi, fot. autor.

Ponadto dostrzeżono konieczność zastosowania mobilnej przegrody łączącej i zarazem rozdzielającej dwie przestrzenie: pierwotnie oddzielono świątynię od sali parafialnej, zawieszając kurtynę w miejscu istniejącej ściany. Po pewnym czasie postawiono dodatkową przegrodę

w postaci mobilnej drewnianej ściany, oddalonej o 7 m od ikonostasu, pomniejszając tym samym przylegającą salę parafialną. Ikonostas postawiono w odległości 1,8 m od ściany absydowej. Tym samym powierzchnia prezbiterium wyniosła 9,6 mkw, dając przestrzeń zbyt małą na centralne umieszczenie ołtarza. Kwestię tą rozwiązano, umieszczając ołtarz w absydzie centralnej.

3. ETAPY ZMIAN

Zmiany przebiegały w kilku etapach:

3.1. Zmiany przed wyświęceniem (2009-2015)

Przed wyświęceniem świątyni domowej podjęto następujące decyzje lub wykonano następujące prace związane z jej przebudową:

- w trakcie decydowania o przekształceniu baptysterium dostrzeżono niewystarczającą powierzchnię ołtarzową i podjęto decyzję o umieszczeniu ołtarza w absydzie centralnej;
- wykonano polichromie na wszystkich powierzchniach cerkwi domowej oraz od zewnętrznej strony ściany dzielnej; świątynię pokrywają malowidła wykonane metodą al. secco w neobizantyjskim stylu, nawiązującym do serbskiej tradycji ikonopisania (Czykwin, 2020, s. 23);
- na zewnętrznych ścianach cerkwi zostały wykonane freski na mokrym tynku, przedstawiające Bogurodnicę z Dzieciątkiem oraz patrona świątyni – św. Mikołaja Serbskiego;
- wykonano drewniany ikonostas o dynamicznej otwartej kompozycji z centralnie umieszczonymi świętymi drzwiami oraz parą niedużych drzwi diakańskich.
- zawieszono kurtynę w przejściu ściany dzielnej.
- umieszczono witraże w oknach ołtarzowych.



Rys. 7. Wejście od strony zachodniej, nad którym widnieje fresk patrona świątyni – św. Mikołaja Serbskiego, fot. autor.

3.1. Zmiany po wyświęceniu cerkwi św. Mikołaja Serbskiego 28 czerwca 2015 roku

- w listopadzie 2016 zamocowano dodatkową przegrodę, oddzielającą salę parafialną, wykonaną z litego drewna z centralnie umieszczoną częścią mobilną w formie bramy z drzwiami dwuskrzydłowymi oraz z dodatkowym bocznym przejściem;
- wykonano polichromie na północnej i południowej ścianie w obrębie utworzonej „nowej nawy” cerkwi;
- okno w północnej ścianie nawy świątyni w całości wypełniono witrażem.

4. UDZIAŁ I WKŁAD ARTYSTÓW

4.1. Polichromie i freski

Na osobistą prośbę Jego Świątobliwości patriarchy serbskiego Ireneusza rozpis polichromii tworzyli: prof. Goran Janičijević, wieloletni pracownik Akademii Sztuki Cerkiewnej i Konserwacji Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie, obecnie tworzący autorską Szkołę Pisani Ikon w Sarajewie (Bośnia i Hercegowina) wraz ze swym asystentem dr Miodragiem Milutinović. Profesor Goran Janičijević jest jednym z najbardziej znanych i uważanych współczesnych malarzy ikon i wykonawców polichromii w Serbii. Jest autorem fresków w ponad czterdziestu świątyniach w Serbii i na świecie (Czykwin, 2014).

Polichromia została wykonana metodą al. secco w stylu neobizantyjskim, z jednoczesnym nawiązaniem do serbskiej tradycji ikonografii. Na ścianach świątyni znalazły się wizerunki 138 postaci świętych naturalnej wielkości, pochodzący z całego świata i różnych wieków, ze szczególnym zaakcentowaniem wizerunków świętych pochodzących z terenów Rzeczypospolitej i Serbii. „Polichromia cerkwi św. Mikołaja Serbskiego przedstawia syntezę motywów biblijnych – wielkich świąt cerkiewnych oraz postaci świętych szczególnie czczonych lokalnie oraz tych o charakterze globalnym” (Czykwin, 2018, s. 176-178).

Na zewnętrznych ścianach domu parafialnego powstały dwa freski wykonane tradycyjną metodą malowania fresków na mokrym tynku, do którego użyto specjalnie gaszonego wapna i płukanego rzeczno-piasku: „technika bezpośrednio nawiązuje do średniowiecznej tradycji tworzenia fresków stosowanej na Bałkanach i w dzisiejszych czasach jest unikatowa w skali naszego kraju” (Czykwin, 2020, s.31).

Warto podkreślić, że od czasów serbskiego mnicha Nektariusza, który w 1557 roku wykonał freski w cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu, jest to pierwsza polichromia serbskich twórców w Polsce.

4.2. Koncepcja artystyczna, ikonostas

Nad całością przedsięwzięcia czuwał podlaski artysta plastyk, rzeźbiarz i konserwator dzieł sztuki, Leon Na-

umiuk. Jest on autorem i wykonawcą kilkunastu ikonostasów oraz innych elementów wyposażenia cerkwi w Polsce; m.in. zaprojektował i wykonał ikonostas oraz trzy kiwoty w tymczasowej cerkwi parafii p.w. św. Jana Teologa w Białymstoku, na terenie której znajduje się domowa cerkiew, której dotyczy niniejszy artykuł.

Ikonostas cerkwi św. Mikołaja Serbskiego został zaprojektowany jako dynamiczna otwarta kompozycja, dająca „możliwość powiązania przestrzeni cerkwi i polichromii, kolorystyki i motywów graficznych malowideł ściennych z rzeźbionymi splotami i motywami ikonostasu” (Czykwin, 2020, s. 56). Nadrzędną myślą autora była kwestia wyeksponowania ikon i malowideł naściennych oraz podkreślenia ich rangi¹⁰.

Podczas pracy nad wystrojem kaplicy, artysta współpracował z innymi twórcami. Jest on autorem koncepcji witraży oraz graficznego motywu orła – symbolu patrona Parafii, św. Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa, który znajduje się na drzwiach głównych do świątyni, a także współautorem koncepcji drewnianej przegrody, oddzielającej salę parafialną.



Rys. 8. Fragment ikonostasu, fot. autor.

4.3. Witraże

Autorką witraży jest tworząca w Supraślu artysta plastyk Helena Gromak – Ołdytowska. Tworzy ona dzieła o różnorodnej tematyce, również religijnej. Jest autorką kompozycji w Kaplicy Koszelówka pod Wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego oraz w Centrum Edukacji i Kultury Muzułmańskiej Tatarów Polskich w Kruszynianach.

Witraże w cerkwi św. Mikołaja Serbskiego wykonane zostały metodą Tiffany’ego, ze szkła wytwarzanych w Hutach Spectrum Glass i Uroboros Glass¹¹.

Motywnym przewodnim witraży jest obecny we wszystkich częściach świątyni ornament *polistaurion* po-

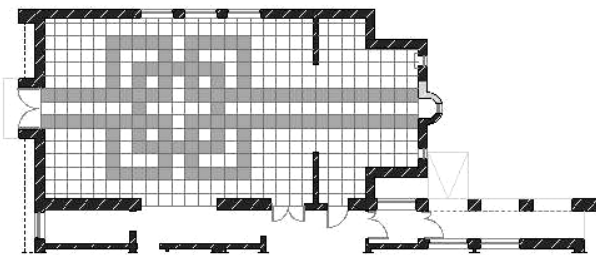
¹⁰ Na podstawie rozmowy z artystą przeprowadzonej w dn. 2.06.2022r.

¹¹ Na podstawie rozmowy z autorką przeprowadzonej w dn. 20.06.2022r.

wstały z powtarzających się krzyży równoramiennych wykonanych ze szkła niebieskiego i bezbarwnego. W każdym z witraży umieszczony jest inny symbol. W oknie znajdującym się z lewej strony, bezpośrednio nad stołem ofiarnym, widnieje orzeł jako symbol ewangelisty Jana Teologa. Witraż w środkowym oknie, znajdującym się nad ołtarzem, przedstawia białego gołębia, wokół którego widnieją kolorowe promienie. Jest to bezpośrednie odwołanie do ikonografii święta Chrztu Pańskiego, gdzie Duch Święty schodzi na Syna Bożego pod postacią gołębia. Umieszczony nad ołtarzem nawiązuje do tajemnicy Ofiary Eucharystycznej. W trzeciej kompozycji zlokalizowanej z prawej strony prezbiterium widnieje krzyż wzięty bezpośrednio ze średniowiecznej tradycji Serbii i związany z kultem św. Wielkiego męczennika Łazarza cara serbskiego, którego cząsteczka relikwii znajduje się w ołtarzu cerkwi. (Tamże, 2020, s. 62).

4.4. Projekt posadzki

Posadzkę zaprojektowała arch. Justyna Mojżyk, współtworząca koncepcję wnętrza opisywanego domu parafialnego. Kompozycję podłogi tworzy geometryczny wzór połączonych i przeplatających się ze sobą kwadratów i wpisane w tą strukturę krzyża równoramiennego. Ponadto we wspomnianym układzie ujawnia się ścieżka prowadząca od wejścia zachodniego do ołtarza, podkreślająca osiowość świątyni i nadająca kierunek sakralizacji projektowanej przestrzeni.



Rys. 9. Schemat posadzki.

5. EFEKT

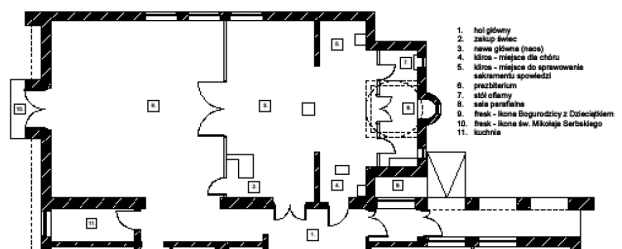
5.1. Forma zewnętrzna

Obiekt zachował zewnętrzną formę architektoniczną niezmienną względem pierwotnego projektu. Cerkiew jest wizualnie wyodrębniona względem pozostałej części domu parafialnego. Spośród całego kompleksu wyróżnia ją absydalne zakończenie części ołtarzowej, zwieńczone półsferyczną kopułą¹². Dodatkowo uwagę zwraca przykrycie sali parafialnej dachem jednospadowym, tworzący z jej ścianami współczesną trapezoidalną formę, odbiegającą od

standardowo stosowanych w wschodnio ortodoksyjnych świątyniach prawosławnych. Wysokość świątyni mieści się w obrysie zewnętrznym kompleksu i nie przekracza wysokości dachu wieńczącego drugą kondygnację kompleksu. Wejście od zachodniej strony zostało zaakcentowane podwyższoną łukowo zakończoną konstrukcją z wnęką, na której widnieje obecnie fresk patrona cerkwi domowej – św. Mikołaja Serbskiego. Południową ścianę kaplicy zdobi fresk Bogurodzicy z Dzieciątkiem „namalowany na wzór słynnego fresku znajdującego się w serbskim monasterze Visoki Dečani w regionie Kosowa i Metochii” (Czykwin, 2020, s. 31).

5.2. Przestrzeń wewnętrzna

Cerkiew, zgodnie z dawną tradycją, udało się zorientować ołtarzem na wschód. Zachowano zasadniczą orientację naosu ku sanktuarium. Dwudzielna kompozycja formy architektonicznej, a zarazem dwudzielna kompozycja przestrzeni, po dodaniu dodatkowej przegrody w naosie, zaczęła ewoluować ku klasycznemu trójpodziałowi przestrzeni świątyni (narteks, naos, prezbiterium), choć uformowanemu w niestandardowy sposób. Nawę główną od ołtarza oddziela ikonostas, symetrycznie zamocowany do ścian tworzących przestrzeń ołtarzową. Po wydzieleniu nawy mobilną przegrodą nadal zachowuje ona plan prostokąta. Częściowa przegroda na osi północ – południe z szerokim przejściem nieznacznie dzieli *naos*, tworząc od strony ołtarza dwie wnęki, zaadaptowane pod przestrzenie występujące tradycyjnie na *solei* (*kliros* od strony południowej z dodatkowym wejściem z holu głównego oraz od północy przestrzeń z wydzielonym miejscem, w którym sprawowany jest sakrament spowiedzi). W ujęciu czasoprzestrzennym świątyni prawosławnej brak jest odniesień do tego typu strukturalnego rozwiązania, jednak w rozumieniu funkcji obrzędowej przestrzeni, nie straciła ona pierwotnego znaczenia.



Rys. 10. Rzut cerkwi św. Mikołaja Serbskiego.

Drewniana ściana zamykająca przestrzeń nawy i oddzielająca ją od sali parafialnej została zaprojektowana, jako ruchoma przegroda z mobilem w postaci symetrycznie usytuowanych dwuskrzydłowych drzwi. Dzięki temu nawa kaplicy może być powiększona o powierzchnię sali parafialnej. Gdy przegroda pozostaje zamknięta, przestrzeń uzyskuje klasyczny trójpodział struktury przestrzennej świątyni.

Granicą i symbolicznym przejściem ze strefy sacrum do strefy niesakralnej w budynku jest południowa ściana

¹² O symbolicznej istotności kopuły zob.: Uścińowicz, 2011, s. 139-180.

świętyni. W opisywanym układzie nie oddziela ona tradycyjnie przestrzeni wewnętrznych od zewnętrznych, a dzieli przestrzeń wewnątrz kompleksu parafialnego.

Cerkiew św. Mikołaja Serbskiego jest obiektem, w którym sprawuje się sakrament chrztu, dlatego też zaadaptowana przestrzeń w pośredni sposób nadal pełni swą pierwotną funkcję.



Rys. 11. Kliros – miejsce przeznaczone do sprawowania sakramentu spowiedzi, fot. autor.



Rys. 12. Kliros – miejsce przeznaczone dla chóru, fot. autor.

6. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Omawiana przebudowa ukazała złożoność techniczną i ideowo-funkcjonalną tego typu inwestycji, stanowiąc spore wyzwanie, na które odpowiedzią okazała się systemowa współpraca znakomitych twórców reprezentujących różne dziedziny sztuki. Z perspektywy tych osób współpraca ta była okazją do samodoskonalenia warsztatu twór-

czego i wymiany doświadczeń, przy czym udział dwóch artystów serbskich stanowił swego rodzaju kontynuację serbsko-wschodniosłowiańskich kontaktów i wymiany doświadczeń w zakresie ikonopisania, zainicjowane sprowadzeniem *Serbina Nektarego malarza* do nowo powstałej Ławry Supraskiej w roku 1557 (Musiuk, 2017, s. 15-19).

Natomiast podsumowując omawianą przebudowę bardziej szczegółowo, jej skutki (zatem także skutki decyzji o przeprojektowaniu chrzcielnicy na świątynię domową) można sprowadzić do następujących zalet i wad funkcjonalnych:

6.1. Skutki „funkcjonalne”

Zalety:

- możliwość sprawowania liturgii oraz sakramentów w ogrzewanych pomieszczeniach;
- możliwość udzielenia sakramentu chrztu o każdej porze roku i przy minusowych temperaturach zewnętrznych;
- po uroczystościach sakralnych możliwość wykorzystania sali parafialnej na potrzeby uroczystości świeckich;
- ogrzanie niedużej przestrzeni w porównaniu do samodzielnej świątyni – o wiele niższy koszt, wyższa temperatura wewnątrz obiektu;
- bezpośredni dostęp do pomieszczeń administracyjnych parafii;
- bliższy dostęp do toalet;
- łatwy dostęp dla osób niepełnosprawnych.

Utrudnienia:

- mniejsza powierzchnia użytkowa;
- brak bezpośredniego wejścia do części ołtarzowej z zewnątrz obiektu lub z przylegających pomieszczeń;
- brak możliwości obejścia świątyni z procesją [ср. *крестный ход*].

Koegzystowanie dwóch przenikających się ze sobą przestrzeni o odmiennej funkcji w pewnym stopniu utrudniło ich codzienne użytkowanie. Zaistniała konieczność częstej zmiany charakteru sali, ciągłego utrzymania w niej porządku i harmonii we wnętrzu wykorzystywanym codziennie przez wiele osób i w różnym charakterze: nauka języków, spotkania dzieci i młodzieży, konferencje, koncerty, próby chórów.

6.2. Skutki „poza funkcjonalne”

Jeśli zaś chodzi o aspekty poza funkcjonalne, w tym symboliczno – sakralne, to zawieszenie kopuły nad ołtarzem, a nie nad naosem świątyni, wpłynęło na przesunięcie osi wertykalnej świątyni – zabranie jej nadanego znaczenia oraz naruszenie hierarchii oświetlenia. (Uścińowicz, 1997, s. 266). Uproszczony program struktury świątyni pozbawił ją form określających stopień sakralizacji przestrzeni cerkwi, tj. tworzących podwyższenia hierarchicznie nadające w przestrzeni odpowiedni status sakralności. (Tamże, 1997, s. 205).

6.3. Wnioski dotyczące specyfiki inwestycji

Rozpoznano też następujące wyróżniki (tj. czynniki specyficzne) związane z projektowaniem obiektu sakralnego w obiekcie o innej użyteczności:

- obiekt pozostaje niesamodzielny, co implikuje konieczność dopasowania formy i programu;
- bezpośrednie otoczenie świątyni z przestrzeniami asakralnymi oraz uproszczony program świątyni nie wpływa znacząco na sprawowanie w niej nabożeństw (poza kwestiami wynikającymi z braku możliwości obejścia świątyni w procesji, nie zauważono istotnych utrudnień w sprawowaniu nabożeństw w świątyni domowej);
- potrzeba bardziej wyrazistego rozdzielania świątyni od jej otoczenia architektonicznego zarówno w formie architektonicznej (w celu usunięcia ew. problemu z identyfikacją obiektu), jak i w rozmieszczeniu wewnętrznym funkcji mieszkalnych i sakralnych;
- być może brak możliwości zastosowania wszystkich elementów świątyni prawosławnej oraz być może brak możliwości zastosowania ich zgodnie z tradycją cerkwi.

Bibliografia

- Czykwin, M. (red.). (2022). *Cerkiew Świętego Mikołaja Serbskiego*. Białystok: Orthdruk.
- Czykwin, M. (2018). Parafia świętego Jana Teologa w Białymstoku. *Kalendarz Prawosławny 2018*, 173-180.
- Czykwin, M. (2014). W parafii św. Jana Teologa powstają szczególne freski. [online] <http://www.bacieczki.cerkiew.pl/pl/news/view/show/id/311/title/W+parafii+%25C5%25Bw.+Jana+Teologa+powstaj+%25C4%2585+szczeg+%25C3%25B3+ne+freski>, [23.05.2022].
- Musiuk, A. (2016). Specyfika projektowania Domu Bożego w świetle teologii prawosławnej. *Elpis* (18), 87–91, DOI: <https://doi.org/10.15290/elpis.2016.18.11>.
- Musiuk, A. (2017). Technologiczne aspekty rekonstrukcji wnętrza cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu. *Elpis*, (19), 15–19. DOI: <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.02>.
- Uścińowicz, J. (1999). Hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej. *Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Architektura* (18), 119-132.
- Uścińowicz, J. (2011). Struktura symboliczna architektury świątyni: wprowadzenie do teologii wyrazu sztuki sakralnej. *Elpis*, (13), 139-180.
- Uścińowicz, J. (1997). *Symbol. Archetyp. Struktura: hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*. Białystok: Politechnika Białostocka.

Prawosławne ośrodki życia monastycznego na Ziemi Drohiczyńskiej

ks. Mirosław Demczuk

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska

ORCID: 0000-0001-7429-1638

kerim6@poczta.onet.pl

rev. Demczuk M., *Orthodox centers of monastic life in the Drohiczyn Region*, Elpis, 24 2022: 97-102.

Abstract: The religious past of the Polish Autocephalous Orthodox Church is very rich. Monasticism is an indispensable element of the tradition and life of the Orthodox Church. One of the conditions to have autocephaly in the Orthodox Church is having monasteries. Therefore, none of the Orthodox churches can be independent and fully formed without a steady state. Monasteries are the spiritual school for bishops. In this article was presented the genesis of the monastic life in the Drohiczyn Region. There was briefly discussed the meaning of monastic life in Orthodoxy. Also attention was focused on the development of the Orthodox Church in Drohiczyn. There was presented the history of the creation of the Monastery of the Transfiguration of the Lord, the Monastery of St. Spirit in Drohiczyn and the Monastery in Wirów.

Streszczenie: Przeszłość zakonna Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego jest bardzo bogata. Monastycyzm stanowił i stanowi nieodzowny element tradycji i życia Kościoła Prawosławnego. Aby uzyskać autokefalię, należy posiadać klasztory, jest to jeden z warunków, które musi spełniać Kościół Prawosławny. Dlatego też żaden z lokalnych Kościołów Prawosławnych nie ma prawa do kanonicznej niezależności i nie może być w pełni sformowany bez stanu zakonnego. Bowiem to klasztory są właśnie szkołą duchową przyszłych biskupów. W niniejszym artykule omówiona została geneza życia monastycznego na Ziemi Drohiczyńskiej. Omówiono zostało pokrótce znaczenie życia monastycznego w prawosławiu. Przedstawiono początki życia monastycznego na Ziemi Drohiczyńskiej – przenikanie chrześcijaństwa. Uwaga skupiona została na rozwoju Prawosławia na terenie miasta Drohiczyzna. Omówiona została historia powstania Monasteru Przemienia Pańskiego, Monasteru Św. Ducha na terenie Drohiczyzna oraz Monasteru w Wirowie.

Keywords: monasticism, monastery, Drohiczyn Land, Orthodoxy

Słowa kluczowe: monastycyzm, monaster, Ziemia Drohiczyńska, prawosławie



Życie duchowe Cerkwi prawosławnej cechuje wielkie bogactwo form, z których szczególnie istotną jest monastycyzm. Monastycyzm jest barometrem życia duchowego. Rozwój czy upadek życia duchowego w każdej epoce zależy od stanu monastycyzmu. W monastycyzmie wschodnim nie ma wielu reguł zakonnych. Życie monastyczne zazwyczaj jest oparte o zasady dookreślone w regułach św. Bazylego Wielkiego i św. Teodora Studyty. Według tych reguł głównym celem mniszego życia jest zjednoczenie z Bogiem w całkowitym wyrzeczeniu się życia świeckiego.

Źródła monastycyzmu należy szukać w Osobie i nauce Jezusa Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48)¹. Chrześcijańska doskonałość polega na naśladowaniu Chrystusa, który nakazuje swoim uczniom porzucenie ojca i matki, rozdanie ubogim całego swego mienia i pójście za Nim. Wejście na drogę wyrzeczenia się świata związane jest ze złożeniem ślubów: ubóstwa, czystości/dziewictwa i posłuszeństwa. „Rzekli Mu uczniowie: – Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić. On zaś im odpowiedział:

– Nie wszyscy to przyjmują, tylko ci, którym jest to dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili, a są także bezzenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19, 10-12)”. Życie monastyczne jest bardzo istotne dla funkcjonowania Cerkwi prawosławnej. Życie duchowe prawosławia cechuje się wielkim bogactwem form. Zmagania ascetyczne (cs. *podwigi*) anachoretów, słupników, starców czy szalonych dla Chrystusa (cs. *jurodiwyje Christa radi*) stanowią zachętę dla wszystkich chrześcijan. Świeccy wiele zyskują dzięki posiadaniu przewodnika duchowego oraz pielgrzymowaniu do monasterów. Pomocne jest dla nich również czytanie literatury ascetycznej.

Niniejszy artykuł ukazuje, jak rozwijało się prawosławne życie monastyczne na przygranicznej Ziemi Drohiczyńskiej, od początku chrystianizacji tych ziem. Życie monastyczne na Ziemi Drohiczyńskiej jest ściśle powiązane z lokalną chrystianizacją, i nie jawi się jako twór sztuczny, narzucany przez czynniki zewnętrzne. Rozwojowi Prawosławia na Ziemi Drohiczyńskiej towarzyszył dynamiczny rozwój monastycyzmu na tych terenach.

¹ Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu Biblia tysiąclecia*, (2007). Poznań

Historyczne wprowadzenie w monastycyzm na Ziemi Drohiczyńskiej

Monastycyzm na terenie Polski od wieków stanowi nieodzowny element jego tradycji i współczesnego życia. W XI w. całe dorzecze górnego i środkowego Bugu weszło w skład państwa ruskiego książąt kijowskich, a następnie wołyńsko-halickich. Wraz z chrystianizacją i kolonizacją tych ziem przez książąt ruskich, nad rzekami powstawały osady, w których zakładano cerkwie. W XIII w. większa część Ziemi Podlaskiej weszła w skład Księstwa Halicko-Wołyńskiego i znalazła się pod zwierzchnictwem biskupów włodzimierskich. Zależność tych ziem od książąt ruskich wywarła istotny wpływ na dzieje i charakter Cerkwi prawosławnej nad Bugiem i Narwią.

Drohiczyn już we wczesnym Średniowieczu był ważnym ośrodkiem życia polityczno-gospodarczego i religijnego. Był także siedzibą protopopii, czyli dekanatu, cerkiewnej jednostki organizacyjnej średniego szczebla. Podlasie nie stanowiło osobnej struktury organizacyjnej Kościoła prawosławnego. Istnieje przypuszczenie, iż pierwotnie cerkwie podlaskie podlegały jurysdykcji biskupów turowsko-pińskich (Jabłonowski, 1909, 227; Sosna, 1978, 64). Na terenie Drohiczyzna w XVI w. funkcjonowały już dwa klasztory prawosławne: Przemienienia Pańskiego i Świętej Trójcy, a także trzy cerkwie parafialne: Narodzenia NMP, św. Barbary i św. Proroka Eliasza. W Drohiczyźnie znajdowała się siedziba protopopii, która to swym zasięgiem obejmowała całą Ziemię Drohiczką. Istnienie pięciu parafii prawosławnych, w tym dwóch zakonnych, stanowi dowód na to, że Drohiczyn był bardzo ważnym centrum religijno-kulturowym Kościoła prawosławnego na Ziemi Podlaskiej. Biorąc pod uwagę znaczną odległość od stolicy diecezji, protopopi drohiccy wypełniali często funkcje biskupów włodzimiersko-brzeskich. Warto wspomnieć, iż Drohiczyn w wiekach XVI-XVIII należał do najbardziej rozwiniętych gospodarczo miast na Podlasiu. Stolicą województwa podlaskiego został w 1520 r. Zapewne przyczyną tego było jego bardzo dogodnie komunikacyjnie położenie geograficzne. Przez stolicę Ziemi Drohiczkiej przebiegały ważne szlaki handlowo-tranzytowe. Jest zatem zrozumiałe, dlaczego Drohiczyn stał się drugim po Bielsku Podlaskim ośrodkiem handlu i produkcji rzemieślniczej. Ludności zajmującej się rzemiosłem stale przybywało. Jak podaje rejestr z 1580 r., na terenie miasta znajdowało się 35 siewców, 8 krawców i 5 kuśnierzy (Jabłonowski, 1909, 1-2).

Antoni Mironowicz podkreśla, że stosunki wyznaniowe na terenie Drohiczyzna nie były bezkonfliktowe. Ludności ruska i mazowiecka rywalizowała ze sobą i istniały między nimi animozje na tle wyznaniowym. Już w XV w., w przywileju wielkiego księcia litewskiego Aleksandra, nadającym miastu prawo magdeburskie 4 października 1498 r. można przeczytać o niezgodnym współżyciu mieszczan. „Z powodu różnicy praw i zwyczajów wynikających z różnic obrzędów łacińskich i greckich, pragnąc

przezo zaprowadzić między nimi dobre porozumienie i jedność, obdarzamy tych jednych, jak i drugich po obu stronach rzeki mieszkających prawem magdeburskim” (Mironowicz, 1999, 15). Aby ograniczyć ilość konfliktów na tle wyznaniowym, a przede wszystkim chcąc zlikwidować różnice w położeniu prawnym ludności ruskiej i mazowieckiej, książę litewski nadał wszystkim prawo magdeburskie. Zanim prawo magdeburskie zostało wprowadzone, stosowano w Drohiczyźnie normy prawa ruskiego i polskiego ze względu na mieszany skład narodowościowy. Prawo magdeburskie przyczyniło się do zmiany stosunków społecznych w stolicy Podlasia. Władza w mieście znalazła się w rękach patrycjatu wchodzącego w skład Rady i Ławy miejskiej. Członkami Rady i Ławy miejskiej byli w większości wierni obrządku łacińskiego. Konflikty w cechach rzemieślniczych miały zasadniczy wpływ na kształtowanie się ośrodków prawosławnych na terenie Drohiczyzna w XVII w. Cechy na Podlasiu powstawały stosunkowo późno, bo dopiero w drugiej połowie XVI w. Pierwszy cech na Podlasiu zorganizowany został w stolicy Ziemi Drohiczkiej. Do Unii Brzeskiej panowała w cechach względna tolerancja wyznaniowa. Statut cechu kupieckiego, który opracowano w końcu XVI w., nie faworyzował jakiegokolwiek wyznania. Świadczą o tym jego postanowienia dotyczące składnia ofiar i wyboru zarządu cechu, zgodnie z którymi połowę wosku otrzymanego z win sadowych oddaje się Kościołowi i Cerkwi; jednego roku powinien być wybierany większością głosów cechmistrz z Lachów i klucznik z Ruskiej strony, a w drugi odwrotnie (Jaroszewicz, 1847, 25; Jabłonowski, 1909, 82). Niestety wprowadzenie unii brzeskiej 1596 r. w dużej mierze naruszyło względnie unormowane stosunki wyznaniowe w cechach rzemieślniczych.

Monaster Przemienienia Pańskiego w Drohiczyźnie

Początki drohiczkiego monasteru Przemienienia Pańskiego (św. Spasa) sięgają XIII w. Szesnastowieczne źródła wskazują, że najstarszy drohiczyński ośrodek zakonny, położony w ruskiej części miasta, posiadał nieliczną grupę mnichów. Główną świątynią klasztoru była cerkiew pw. św. Spasa Izbawnika. Obok niej do monasteru należały: cerkiew pw. św. Eliasza i kaplica pw. św. Paraskiewy. Monaster drohiczyński swoje uposażenie wzbogacił licznymi dobrami ziemskimi drogą zakupów, darowizn i ofiar. Niektóre darowizny były znaczne i posiadały określony cel. Mikołaj Kozak i jego żona Nastazja Koloszanka w zapisie testamentowym 16 listopada 1624 r. ofiarowali klasztorowi trzy ogrody oraz „na szpital do tejże cerkwi św. Spasa drzewa sześćdziesiąt, żeby szpital zbudowano przy tej cerkwi, srebra dwie grzywnie na kadzielnice” (AWAK, 1908, 226-227). Monaster św. Spasa zaliczany był do niewielkich ośrodków zakonnych, których zadaniem było prowadzenie życia monastycznego. Cerkiew klasztorna pełniła zarazem funkcję świątyni parafialnej. Obsługę jej stanowili mnisi monasteru Przemienienia Pańskiego. Dla

nich w 1563 r. wybudowano cele klasztorne. Wzrost liczby mnichów w monasterze drohickim nastąpił po 1596 r. Do klasztoru przybyli duchowni usuwani z innych ośrodków zakonnych. Rozwój monasteru prawosławnego trwał do 1625 r. kiedy to starostą drohickim został nieprzychylnie nastawiony do prawosławia Marcin Leśniowski. Starosta przez cały czas piastowania swego urzędu wspierał nie licznym duchownym unickich w ich staraniach o cerkwie drohickie. Jego naciski doprowadziły do przejęcia przez grekokatolików na początku lat trzydziestych XVII w. cerkwi „sobornej” pw. Narodzenia NMP oraz cerkwi pw. św. Barbary. Unici domagali się, ponadto, oddania im pozostałych prawosławnych obiektów sakralnych. Groźba utraty cerkwi drohickich znalazła swoje odbicie w petycji posłów ruskich, złożonej elektorowi Władysławowi 10 listopada 1632 r. na sejmie elekcyjnym (AJZR, 656-658).

Na terenie miasta od 1633 r. działały bractwa cerkiewne. Powstały one w okresie konfliktów między prawosławnymi a unitami o cerkwie drohickie. O istnieniu zorganizowanej grupy mieszczan przy cerkwi Przemienienia Pańskiego świadczą liczne zapisy ziemskie na rzecz monasteru św. Spasa i przebywających w nim zakonników. Wzrost znaczenia bractwa św. Spasa w życiu Cerkwi na terenie Drohiczyna, a także powiększenie się dóbr klasztornych zmusiły przełożonego monasteru, Pachomiusza Packowskiego, do nadania 11 listopada 1641 r. pełnomocnictwa starszyzny bractwa dwóm członkom: Stefanowi Pudkowskiemu i Łukaszowi Woleńskiemu, na prowadzenie wszelkich prac gospodarczo-administracyjnych zgromadzenia. Do zadań plenipotentów ihumena należało reprezentowanie go przed władzami miejskimi i sądowymi. Bractwo św. Spasa zostało prawnie usankcjonowane dopiero w 1645 r. 30 kwietnia tego r., Władysław IV wydał przywilej dla ihumena monasteru Przemienienia Pańskiego, Pachomiusza Packowskiego potwierdzający prawa klasztoru do uposażenia, dziesięciny, łowienia ryb w rzece (AGAD, 321-323). Podczas wojny z Rosją i Szwecją monaster drohickie uległy zniszczeniu. Ihumen monasteru św. Spasa 29 stycznia 1659 r. poinformował urząd grodzki mielnicki, że w wyniku pobytu wojsk Rakoczego, szwedzkich i saskich zniszczeniu uległy wszystkie dokumenty. Wystąpił z pismem do króla o potwierdzenie jego przywilejów. Jan Kazimierz, pragnąc pozyskać ludność ruską Drohiczyna, 7 czerwca 1659 r. potwierdził prawa monasteru św. Spasa. W tym okresie nastąpiło potwierdzenie przywilejów klasztoru przez królów polskich: 28 marca 1670 r. przez Michała Korybuta Wiśniowieckiego i 24 marca 1676 r. przez Jana III Sobieskiego. Jan III Sobieski zwolnił, ponadto, dobra monasteru od wszelkich powinności i zezwolił na wolne łowienie ryb w Bugu, mielenie zboża w młynach wodnych i powietrznych, wywożenie drzew z lasu na potrzeby braci zakonnej. Król zezwolił również, ze względu na wylewy Bugu, na wybudowanie dla parafian monasteru w bezpieczniejszym miejscu kaplicy pw. św. Jerzego (APOII; AGAD, k. 382v-384). Tego samego 1676 r. na sejmie koronacyjnym prawa cerkwi drohickich, w tym i klasztoru św. Spasa, zostały potwierdzone specjalną konstytucją (Volumina Legum, 117). W końcu XVII

i w XVIII w. monaster Przemienienia Pańskiego stał się głównym ośrodkiem prawosławnym w Drohiczynie. Taką rolę monaster św. Spasa pełnił aż do upadku Rzeczypospolitej. Wobec małej ilości wiernych i ubóstwa monaster został rozwiązany decyzją Konsystorza Prawosławnego w Mińsku w 1824 r. Obecnie teren klasztoru, zwany Ruską Stroną, jest przysiółkiem należącym pod względem administracyjnym do wsi Góra w gminie Korczew. Budynków już nie ma, a śladem zespołu świątynnego jest miejsce zwane „Cerekwisko”.

Monaster Świętej Trójcy w Drohiczynie

Dzieje drugiego ośrodka zakonnego w Drohiczynie są ściśle związane z cerkwią pw. Świętej Trójcy. Powstała ona przed 1494 rokiem. Wielki książę litewski Aleksander 23 listopada 1494 r. wyposażył świątynię pw. Świętej Trójcy, zbudowaną na „Kramczewskiej Górze” po „lackiej” stronie Drohiczyna. „Namiestniku drohickiemu punu Jukutu Dowojnowiczu i innym Numiestnikom chto i na potom od nas budiet Drohiczyn dierzat, k gajewniku dalijesmo k Cerkwi Swiatoy Trójcy, szest ruczok miodu priesnego dani nuszoje plebanu Drohickomu” (RIB; APOII; Sosna, 1981, 515-516). Przywilej nic nie wspomina o istnieniu wówczas przy cerkwi drohickiej monasteru. Przypuszcza się jednak, że nieduży ośrodek zakonnny powstał wokół niej na początku XVI w. Ośrodek ten uległ w ciągu wieku rozwiązaniu, a jego mnisi weszli w skład monasteru św. Spasa. Cerkiew pw. Świętej Trójcy otrzymała bogate uposażenie i przywileje. Zygmunt August wydzielił jej w 1563 r. z gruntów miejskich dwie włóki ziemskie, osiem morgów ogrodów oraz dziesięcinę ze wsi Sieniewicze i Chrołowicze (APO-II; AWAK, 1908, 37-38). Wielkie znaczenie miało nadanie przywileju organizowania corocznych jarmarków wokół „Kramczewskiej Góry” w poniedziałek po Świętej Trójcy (Inwentarz VL, 581). Cerkiew pw. Świętej Trójcy posiadała też na „Kramczewskiej Górze” świątynię filialną pw. św. Barbary, z cudowną ikoną św. Patronki Męczennicy. Cerkiew pw. św. Barbary pełniła ponadto funkcję świątyni szpitalnej. Wzrost znaczenia tej cerkwi nastąpił po przejściu na nią w 1658 r. duchowieństwa z parafii św. Mikołaja. Wokół cerkwi pw. św. Barbary skupiło się wielu działaczy bractwa św. Mikołaja. Oni to byli inicjatorami reaktywowania ośrodka zakonnego przy cerkwi pw. Świętej Trójcy. Z wnioskiem o założenie monasteru żeńskiego przy cerkwi pw. Świętej Trójcy wystąpili: przełożony klasztoru Przemienienia Pańskiego Pachomiusz Packowski, zakonnik tego klasztoru, były starszy bractwa św. Mikołaja Warłaam Lewik i współzałożyciel tego bractwa Mateusz Odojewski. W odpowiedzi na wniosek metropolita kijowski Dionizy Bałaban wydał 9 czerwca 1659 r. przywilej zezwalający na założenie zgromadzenia, które 11 września 1661 r. konfirmował Jan Kazimierz (APOII; AWAK, 1908, 399-400). Przywilej metropolity określał jurysdykcyjną zależność i kompetencje ihumena monasteru św. Spasa nad zakonnikami Świętej Trójcy. Założenie mo-

nasteru Świętej Trójcy w Drohiczynie wywołało protesty strony unickiej. Szlachta katolicka i unicka żądała potwierdzenia praw Kościoła unickiego i obrony jego interesów. Postulaty szlachty znalazły swój wyraz w konstytucji sejmowej w 1676 r. (VL, 177). W odpowiedzi duchowni prawosławni przedłożyli królowi do potwierdzenia przywileje nadane dla monasteru Świętej Trójcy przez poprzednich monarchów: Jana Kazimierza z 9 września 1661 r. oraz Michała Korybuta Wiśniowieckiego z 28 marca 1670 r. Jan Sobieski zaakceptował 24 marca 1676 r. prawa klasztoru, a w innym przywileju z 6 maja 1677 r. dodał, „że mając wzgląd na ubóstwo monasteru Świętej Trójcy uwalniam go ze wszystkimi jego przynależnościami i gruntami od wszelkich poborów i podymnych, jako też żołnierskich eksekucji, chlebów i składów” (Jaroszewicz, 1847, 42). Jego następca, August II Sas potwierdził 22 stycznia 1698 r. prawa klasztoru Świętej Trójcy oraz zapewnił jego mniuchom wolny połów ryb w Bugu i jeziorach, wywóz drzew z lasów królewskich na opał i budowę oraz wyraził zgodę na budowę młyna wodnego lub wiatraka. Przywilej monarchy określał sposób wyboru ihumena obydwu monasterów, w którym brali udział oprócz zakonników starsi bractwa św. Spasa. Sposób elekcji przełożonego, podporządkowanego jurysdykcji władcy łuckich, wiązał z monasterem Świętej Trójcy całą społeczność prawosławną Drohiczyna. August II zniósł wszelkie ograniczenia w stosunku do duchowieństwa ruskiego, zezwalając mu na pobieranie daniń od kupców w dniu Świętej Trójcy oraz przyjmowanie jałmużny (Biblioteka im. Ossolińskich, Wrocław, rkp 136/II, f. 38).

W XVIII w. sytuacja materialna i prawna klasztoru ulegała pogorszeniu. W 1762 r. przełożonym obu klasztorów drohickich został hieronim Dionizy. W dwa lata później, 12 stycznia, poinformował on metropolitę Gabriela Kremienieckiego o złym stanie klasztorów: „Oba nasze klasztory są biedne i choć posiadają niemało ziemi, to ziemia ta jest mało urodzajną i w okresie wiosennym zalewana przez rzekę Bug, zasiewy zboża i trawy są zanoszone mułem i piaskami”. Ponadto ihumen Dionizy doniósł, że monasteri zostały spustoszone przez wojska konfederatów w 1769 r. i wymagają remontów. W odpowiedzi konsystorz kijowski przeznaczył na pomoc zgromadzeniom drohickim sumę 200 rubli (Orłowski, 1894, 250-251). Przeprowadzone w drugiej połowie XVIII w. remonty pozwoliły przetrwać monasterowi Świętej Trójcy do 1842 r., kiedy to zgromadzenie zakonne decyzją władz cerkiewnych zostało rozwiązane.

Monaster w Wirowie

Wirów to obecnie nieduża wioska położona nad brzegiem Bugu niedaleko Drohiczyna. Pierwsze ślady prawosławia na tych terenach odnajdujemy w XIV w. Wtedy to wybudowano tu pierwszą świątynię. Niestety, nie ma bliższych danych na jej temat. Wykopaliska w grodzisku w Niewiadomej określają datowanie miejscowego osadnictwa na VI-X wiek. Najbliższe punkty osadnicze od tego

grodziska to Wirów nad Bugiem i Drohiczyn. W drugiej połowie XV w. dziedzicami osady zwanej wówczas Wyrowo byli między innymi: Iwaszko (1453 r.), Hrinko (1460 r.), Haczko (1469-1481r.). Są to nazwiska pochodzenia ruskiego. Pierwsza cerkiew w Wirowie powstała przed 1524 rokiem. Cerkiew została wybudowana przez Pawła, który był dziedzicem Wyrowa. Potwierdzenia tej fundacji dokonały w 1526 r. córki Pawła Eudoksja Koźlińska i Maria Brychowska. Duszpasterzem w tym czasie był o. Nestor (Kazimierski, red. 1982, 31, 55).

W 1712 r. na miejscu świątyni prawosławnej Iwan Godziewski ufundował unicką cerkiew pw. św. Jana Chrzciciela. W Akcie fundacji z 1726 r. zostało zapisane: „Funduję i de novo eryguję we wsi mojej dziedzicznej Wirowie cerkiew pod tytułem św. Jana Chrzciciela patrona mojego, a to naznaczając na górze przeciwko dworowi, za rowem, nad Bugiem, naznaczając tam miejsce i samą cerkiew na chwałę Bożą budującą, oraz przy niej swiaszczennika i sukcesorów jego puszczam siedliska wszystkie, poczynając od Bugu do Romana poddanego z ogrodami tak górnymi, jak i dolnemi wiecznemu czasu” Opis cerkwi odnajdujemy również w inwentarzu z 1726 r. „cerkiew wirowska pod tytułem Jana Krzyciela collationis pana Konstantego Kuszła, cześnika drohickiego. Przy której zostaje ad praesens Alexi Piotrowicz prezbiter wirowski. Cerkiew drewniana wpół stara [...], dzwonnica osobno od cerkwi. [...] Carskie drzwi snycerskiej roboty” (Ryżewski, red. 2006, 651).

Kolejnym, ważnym etapem w duchowym życiu Wirowa, była organizacja życia monastycznego. We wrześniu 1884 r. z Monasteru Narodzenia Matki Bożej w Leśnej przybyła do Wirowa ihumena Anna (Patto) wraz z dzieściami nowicjuszkami. Założyła tu prawosławną wspólnotę zakonną (filię Leśnej – skit). Przybyłe mniszki dały początek prawosławnemu monasterowi, który przetrwał do 1915 r. Siostry na miejscu zastały zrujnowaną świątynię i dwa stare domy. Dzięki ofiarom, które wpłynęły nie tylko z diecezji, ale także zagranicą można było odremontować świątynię i budynek parafialny, zbudować cele oraz założyć ogród. Z biegiem czasu powiększała się liczba mniszek. Monaster był wspierany przez ofiarodawców. Na początku XX w. przebywało w nim około dwustu mniszek. Dzięki zebranych funduszom monaster zakupił dwa niewielkie majątki. Mniszki początkowo borykały się z wieloma problemami. Nie zniechęcało ich to, ale konsekwentnie podejmowały coraz to nowe formy aktywności. Założyły szkołę dla dziewcząt oraz przychodnię lekarską, aptekę i szpital. W monasterskiej szkole pobierało naukę 88 dziewcząt i 23 chłopców. Mniszki zorganizowały też domowe nauczanie, w tzw. *szkolach gramotach*, we wsi Wirów i Mołożewie. Mniszki żyły według reguły napisanej przez ihumenię Annę. Główną zasadą, którą się kierowały było: „wszystko dla innych, nic dla siebie”. W 1897 r. monaster przyjął 11112 chorych, a w 1898 r. 7019, nie bacząc na pochodzenie, czy też wyznanie potrzebujących. Z każdym rokiem przybywało do monasteru coraz więcej pielgrzymów. Najwięcej ich zdążyło na Siedmiu Męczenników Machabejskich (1/14 sierpnia). 18 grudnia 1898 r. filia Leśniańskiego monasteru żeńskiego w Wirowie

została przekształcona w samodzielną żeńską wspólnotę zakonną o nazwie: *Wirowskaja Wszechmiłującego Zbawiciela Żeńska Pustelnia*, której przełożoną została ihumenia Anna. W 1902 r. ihumenia Anna zachorowała na suchoty. Zmarła 29 sierpnia mając niespełna 38 lat. Pochowana została po prawej stronie ołtarzowej części cerkwi. Na początku XXI w. proboszcz cerkwi siemiatyckiej przeniósł doczesne szczątki ihumeni Anny na monasterski cmentarz na Świętej Górze Grabarce (Charkiewicz, 1997, 17-18). W Wirowskim monasterze przebywało do 200 mniszek. Były tam trzy świątynie, a mianowicie cerkiew pw. Wszechmiłującego Zbawiciela, cerkiew refektarzowa pw. św. Leoncjusza i cerkiew pw. św. Serafina. Dzięki staraniom ihumeni Anny wybudowano w Wirowie obiekty, które służyły mieszkającym tu mniszkom oraz mieszkańcom okolicznych wsi: duży dwupiętrowy budynek dwuklasowej szkoły, duży budynek cerkiewnej szkoły im. św. Leoncjusza, trzypiętrowy budynek szpital-przychodnia (miesięcznie przyjmująca do 2000 chorych), jednopiętrowy dom starców (na około 30 osób), jednopiętrowy dom dla sierot (dla 320 dzieci), jednopiętrowy hotel, pięć domów dla duchowieństwa, domek-hotel, kamienną pralnię nad brzegiem Bugu, a także budynki gospodarcze oraz kilka warsztatów. Zbudowane zostały również dwie wiejskie szkoły dla dziewcząt i chłopców we wsi Czekanów i Mołozew. W monasterze zorganizowane były również warsztaty ikonograficzne, tkactwa, krawiectwa i introligatornia. Kontynuatorkami dzieła ihumeni Anny była ihumenia Zofia i ihumenia Zuzanna.

W 1915 r., podczas pierwszej wojny światowej, mniszki z Wirowa zmuszone były wraz z wycofującymi się wojskami rosyjskimi do emigracji w głąb Rosji. Tam zostały porozmieszczane po różnych klasztorach. W latach 1916-1923 w budynku monasterskim znajdowało się seminarium nauczycielskie, które prowadziły rzymskokatolickie siostry niepokalanki. Po wojnie w 1919 r. w Wirowie została erygowana parafia rzymskokatolicka. Następnie, Zgromadzenie Rodziny Maryi prowadziło szkołę podstawową oraz zakład dla dzieci specjalnej troski. Od 1946 r. istniał tam państwowy dom dziecka, a od 1958 r. zakład leczniczo-wychowawczy dla uzależnionych od alkoholu.

W dawnych budynkach monasteru władze zorganizowały szpital dla uzależnionych od alkoholu. Obecnie w budynkach monasterskich mieści się Państwowy Dom Opieki w Wirowie. W latach 1994-2000 odbudowano zrujnowaną cerkiew pw. św. Serafina. Obecnie mieści się w niej katolicka kancelaria parafialna. Cerkiew pw. św. Serafina przez długie lata stała pusta i podlegała dewastacji. W ubiegłym dziesięcioleciu dokonano w niej szeregu prac restauracyjnych. Poprawiono dach i odbudowano ściany. Niestety całkowitemu zniszczeniu uległy przepiękne freski ilustrujące życie św. Serafina. Dzięki staraniom dziekana siemiatyckiego, ks. Eugeniusza Nesteruka, krzyż z tej świątyni, który został zrzucony na ziemię, przeniesiono do Mielnika i ustawiono w centrum miasta. O tym, że w Wirowie istniał żeński monaster prawosławny, świadczą dawne budynki o charakterystycznej architekturze. Z głównego budynku przyszkolnej cerkwi pw. św. Leoncjusza zdjęto kopułę. O dawnym religijnym znaczeniu Wirowa świadczy także kilka zachowanych do dzisiaj krzyży pątniczko-pokutnych, które były ustawione na początku XX w. na terenie byłego klasztoru, po prawej stronie schodów prowadzących nad Bug oraz grób założycielki – ihumeni Anny, na dziedzińcu z prawej strony kościoła rzymskokatolickiego (dawnej cerkwi pw. św. Jana). Oprócz powyżej opisanych, wszelkie ślady świadczące o istnieniu prawosławia w okolicach Wirowa i działalności monasteru prawie całkowicie zostały zatarte. Jest jedynie przykościelna tablica, na której zostało umieszczonych kilka informacji na temat prawosławnego monasteru w Wirowie. (Sawicki, 2003, 89-90).

Życie monastyczne odgrywało ważną rolę w życiu społeczności prawosławnej dawnej Rzeczypospolitej. Wierni często pielgrzymowali do monasterów. Szczególnego znaczenia nabierały te ośrodki zakonne, w których znajdowały się cudowne źródła, ikony lub relikwie świętych. Monastery w dawnej Rzeczypospolitej były centrami życia duchowego, kulturowego i oświatowego. Istotną funkcję w wymiarze lokalnym miały mniejsze ośrodki zakonne. Na terenie miast Wielkiego Księstwa Litewskiego monasterium w XVIII w. stały się główną ostoją prawosławia i centrami opozycji antyunijnej. W nich też uczono patriotyzmu, miłości do Boga, Ojczyzny i bliźniego.

Bibliografia

- Akty wydawajemyje Wileńskoju Archeograficzskoju Kommissieju dla razbora driewnich aktów w Wilnie, Wilno 1865-1914. AWAK
- Archiwum Jugo-Zapadnoj Rossii, wydawajemyj Kommissijeju pri Kijewskom, Podolskom i Wołyńskom Gienieral-Gubiernatorie, AJZR
- Archiwum Główne Akt Dawnych Warszawa AGAD
- Archiv Petersburskawo Otdielenija Instituta Istorii Akademii Nauk Rosji APOII
- Biblioteka im. Ossolińskich. Wrocław.
- Charkiewicz, J. (1997). Monaster w Wirowie, *Czasopis*, nr 5(76), s.17-18.
- Jabłonowski, A. (1909). *Źródła dziejowe*, t. XVII, *Polska XVI w. pod względem geograficzno-statystycznym*, t. VI, cz. I, *Podlasie*. Warszawa.
- Jaroszewicz, J. (1847). *Drohiczyn, opis historyczny*. Wilno.
- Kazimierski, J. i Charkiewicz, J. (red.) (1982). *Dzieje Sokolowa Podlaskiego i jego regionu*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Mironowicz, A. (1991). *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*. Białystok: Archidiecezja Prawosławna Białostocko-Gdańska, Uniwersytet Warszawski Filia w Białymstoku.
- Orłowski, P. (1891). Materiały dla historii żywszych w przedzielach Polzi Drohiczynskich Troickogo i Pieroobrażenskogo

- monastynie. *Chełmsko-Warszawskie Jeparchialnyje Wiedomości*, 15. (8, 126-128).
- Orłowski, P. (1894). Zаметка о бывших в Polsce Drohiczyńskich монастырях. *Chełmsko-Warszawskie Jeparchialnyje Wiedomości*, 18. (15, 250-251).
- Pismo Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblia tysiąclecia*. (2007). Poznań.
- Ryżewski, G. (red.). (2006). *Sokołów Podlaski Dzieje miasta i okolic*. Białystok – Sokołów Podlaski: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków, Regionalny Ośrodek Badań i Zabytków w Białymstoku.
- Sawicki, D. ks. (2003). *Historia Klasztoru Św. Św. Marty i Maryi na Św. Górze Grabarce Ze Szczególnym Uwzględnieniem Miejscowego Kultu Chrystusa Zbawiciela*. Rozprawa doktorska. Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie. Warszawa.
- Sosna G. (1981). Drohiczyń. Historia miasta i dzieje prawosławia. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. z. 1-2, s.122-123.
- Sosna G. (1978). Historyczny zarys Kościoła prawosławnego od zarania dziejów do chwili obecnej na terenie województwa białostockiego. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła prawosławnego*. z.3-4, s. 63.
- Volumina Legum. t.4, t. 5.

Rozmiar artykułu: 0,8 arkusza wydawniczego

Uniwersum nadnarwiańskiej wsi w fotografii Jakuba Smolskiego

Maja Rogala

Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Studiów Kulturowych, Polska

ORCID: 0000-0002-2401-5413

m.rogala@uwb.edu.pl

Rogala M., *The world of the Narew village in the photography by Jakub Smolski*, *Elpis*, 24 2022: 103-109.

Abstract: The photographs of Jakub Smolski constitute important documentation of the customs and habits of the Belarusian minority in Podlasie in the interwar period. Most of the photos were taken by Smolski in his home village of Łuka. The article presents the image of the peasant world of the Narew, Orthodox villages. A photographer from Łuka took pictures that showed the private world of the peasants. What was captured in the photographs proves the strength of the rites of passage, which were of great importance in the peasant community as they strengthened family and neighborhood ties. They expressed the stages of a person's life in a specific order in a closed cycle of births, weddings and funerals.

The collected photos are also an important testimony to the micro-history of the Belarusians of Podlasie. Photographs are of great value for historical, cultural and social reasons. They can be of great importance in popularizing Belarusian culture in Podlasie as an example of its strength and values, as well as in encouraging a return to its roots.

Streszczenie: Fotografie Jakuba Smolskiego stanowią ważną dokumentację obyczajowości i zwyczajów białoruskiej mniejszości na Podlasiu z okresu międzywojennego. Większość fotografii Smolski wykonał w rodzinnej Łuce. Artykuł przybliży obraz chłopskiego uniwersum nadnarwiańskich, prawosławnych wsi.

Fotograf z Łuki wykonywał zdjęcia, które pokazywały prywatny świat chłopów. To, co zostało utrwalone na fotografiach, świadczy o sile obrzędów przejścia, które miały bardzo duże znaczenie w społeczności chłopskiej, ponieważ utrwały więzi rodzinne i sąsiedzkie. Wyrażały etapy życia człowieka w określonym porządku w zamkniętym cyklu narodzin, ślubów i pogrzebów.

Zbrane zdjęcia są także ważnym świadectwem mikrohistorii Białorusinów Podlasia. Fotografie mają wielką wartość ze względów historycznych, kulturowych i społecznych. Mogą mieć duże znaczenie w popularyzacji kultury białoruskiej na Podlasiu jako przykładu jej siły i wartości, a także w zachęcaniu do powrotu do korzeni.

Keywords: Belarusians, photography of peasants, Belarusian peasant culture, Łuka, Jakub Smolski

Słowa kluczowe: Białorusini, fotografia chłopska, białoruska kultura chłopska, Łuka, Jakub Smolski



Wstęp

Bardzo interesującą i ważną dokumentacją obyczajowości i zwyczajów białoruskiej mniejszości na Podlasiu z okresu międzywojennego stanowią fotografie Jakuba Smolskiego. Niniejszy artykuł przybliży obraz chłopskiego uniwersum nadnarwiańskich, prawosławnych wsi. Większość fotografii Smolski wykonał w rodzinnej Łuce, która została założona w połowie XVII wieku na lewym brzegu Narwi. Wieś przestała istnieć w połowie lat osiemdziesiątych z powodu budowy zbiornika wodnego Siemianówka. Podobny los spotkał Rudnię, Garbary, Bołtryki i Budy. Pojawiło się nawet określenie mitycznej Atlantydy w stosunku do Łuki wyrażające niepowetowaną stratę (Żmijewska 2022).

Postęp i założenie pozytywnych aspektów utworzenia zbiornika wodnego Siemianówka stanowiło uzasadnienie zniszczenia kilku wsi zamieszkałych przez mniejszość białoruską, której sprzeciw nie był brany pod uwagę przez ówczesne władze. Zaledwie kilkadziesiąt lat po bieżnięciu ludzie musieli ponownie zostawić ojcowiznę. Kilka rodzin zamieszkało w Nowej Łuce, inni zamieszkali w Bondarach, czy w Białymstoku. Starsi nie umieli od-

należać się w nowej rzeczywistości, także dla młodszych wsiadalców było to trudne doświadczenie. Mieszkańcy utracili więź z ziemią i relacje sąsiedzkie.

W 1978 roku pracownicy Muzeum Okręgowego w Białymstoku¹ świadomi konieczności opisu miejscowych tradycji, przeprowadzili w Łuce badania etnograficzne². Działali w poczuciu realizowania ważnej misji społecznej. Mieszkańcy wsi chętnie zapraszali badaczy do swoich gospodarstw i dzielili się wspomnieniami. W domu Aleksandry Smolskiej pracownicy muzeum zwrócili uwagę na nietypowe wyposażenie wewnątrz. Mieszkanka Łuki opowiedziała, że po śmierci męża Jakuba Smolskiego nie mogła rozstać się z jego warsztatem fotograficznym. Odkryto w ten sposób niezwykle cenną spuściznę chłopskiej twórczości, która wiele lat później została udostępniona do publicznego odbioru. W 2002 Muzeum Podlaskie w Białymstoku zorganizowało wystawę "Jakub Smolski.

¹ Od 2000 Muzeum Podlaskie w Białymstoku

² Badania były prowadzone w latach 1978-1981 przez pracowników Działu Etnografii Muzeum Okręgowego w Białymstoku Wojciecha Kowalczyka, Halinę Jakubowską, Bożenę Kruszewską i pochodzącego z Łuki Mikołaja Łobacza (od 1981).

Wiejski fotograf z Łuki”. W następnych latach również inne ośrodki na Podlasiu otwierały ekspozycję prac tego chłopskiego twórcy. W 2010 roku został wydany album zawierający fotografie Smolskiego pod redakcją Wojciecha Kowalczyka, jednego z pracowników muzeum, którzy przeprowadzali badania terenowe w Łuce.

Jakub Smolski - chłopski fotograf

Jakub Smolski urodził w 1895 roku w Łuce w chłopskiej rodzinie. Ukończył miejscową szkołę parafialną, nauczył się szyć u krawca Ryhora Charkiewicza. W czasie I wojny światowej podzielił losy innych mieszkańców wsi jako bieżeniec. Przebywał w Rosji, następnie został przesiedlony na Syberię. Ożenił się z Aleksandrą Stocką, która pochodziła również z Łuki. Po powrocie w rodzinne strony w 1922 roku pracował jako krawiec, ponieważ ze względów zdrowotnych nie mógł intensywnie pracować na roli. W latach trzydziestych XX wieku zajął się fotografią. W zamian za aparat a'la minute i naukę jego obsługi uszył wędrownemu fotografowi garnitur. Później dokupił używany bezmigawkowy obiektyw Anastygman Trioplan 1:4.5 f.15 cm., który zamówił korespondencyjnie z Warszawy. Na wyposażeniu przenośnej pracowni fotograficznej był także statyw, kuferek na akcesoria, ekran fotograficzny będący kawałkiem płótna i pełniący funkcję tła do zdjęć (Kowalczyk, 2010).

Smolski był w okolicy jedynym fotografem. Przychodził ze swoim aparatem na odpusty w okolicznych wsiach. Klienci przychodzili też do jego domu. Często pozowali do fotografii w szytej przez tego wszechstronnego krawca odzieży. Został zapamiętany jako osoba bardzo szanowana. Pomagał ludziom w pisaniu pism urzędowych i wspierał w rozwiązywaniu różnych, bieżących problemów. W jego zakładzie rzemieślniczym pracowali też liczni uczniowie. Wieś Łuka w okresie międzywojennym określana była żartobliwie Chinami, ponieważ miała dużo mieszkańców. Wielu z nich (oprócz rolnictwa) zajmowało się tkactwem i garniarstwem. Łuka charakteryzowała się twórczą aktywnością miejscowej ludności. Jakub Smolski był jednym z wielu aktywnych chłopów mieszkających w Łuce. Analiza zdjęć wykonanych przez tego fotografa pozwala na zdobycie wiedzy o jego warsztacie. Pracę wykonywał sumiennie i rzetelnie, zgodnie z oczekiwaniami klientów. Reprezentował kulturę chłopską, więc doskonale rozumiał potrzeby fotografowanych osób. Zrezygnował z wykonywania zdjęć kilka lat po zakończeniu II wojny światowej z powodu braku możliwości zakupu materiałów fotograficznych. Zmarł w 1970 roku.

Fotografia chłopska

Fotografia chłopska³ jest typem fotografii wykonywanej na użytek chłopów, która wyraża etos ich życia,

³ Termin został użyty po raz pierwszy w związku z opracowaniem wystawy przez Marię Bijak i Aleksandrę Galicką *Fotografia polskiej wsi do 1948 roku* ogłoszonym w 1983 przez tygodnik „Nowa Wieś” i kwartalnik *Fotografia*.

przedstawia zwyczaje i obrzędy. Stanowi ona niezwykle ważne świadectwo twórczości ludzi mieszkających na wsi. Wyłania się z niej uniwersum ukazujące bogactwo kultury z perspektywy samych chłopów. Zgromadzone zbiory zdjęć Jakuba Smolskiego są zatem cennym dokumentem mikrohistorii podlaskich Białorusinów.

Pamięć o poprzednich pokoleniach przed pojawieniem się praktyk fotograficznych ograniczała się z przyczyn naturalnych zazwyczaj tylko do dwóch pokoleń. Zdaniem badaczki regionu Ireny Matus (2017):

Wynikało to głównie z braku rozbudowanego imiennego kultu przodków. Nie było również zwyczaju dbania o groby zmarłych, nie odwiedzano tak często jak współcześnie cmentarzy. Najuboższych chłopów stać było zaledwie na drewniany krzyż, który szybko ulegał zniszczeniu, tak jak i mogiła, okładana darnią, z roku na rok, opadała coraz bardziej. Zdarzało się, że miejsca pochówku przodków identyfikowały drzewa.

Kiedy chłopci przyjęli fotografię w obręb swoich zasobów kulturowych, pojawiła się możliwość kultywowania pamięci o zmarłych członkach rodziny. Miało to zatem duży wpływ na kształtowanie własnej tożsamości i pamięci zbiorowej. Chłopci dzięki utrwaleniu własnego wizerunku, mogli go przekazać następnym pokoleniom. Wśród zachowanych zdjęć znajdują się przede wszystkim portrety, fotografie dzieci i rodzin, zdjęcia ślubne i pogrzebowe. Te cenne zbiory umożliwiają współczesnemu odbiorcy zobaczenie i podjęcie próby interpretacji obrazów świata, którego już nie ma. Fotografie stały się nośnikami pamięci. Aleida Assmann wskazuje na jej relacje z mediami (2013, s. 144):

Pamięć kulturowa nie jest wielkością uniwersalną, ale czymś, co zależy od mediów, używanych przez społeczeństwo. Zmienia dogłębnie własną strukturę, przechodząc od oralności do pisma, od pisma do druku, od druku do fotografii i od fotografii do nowych mediów audiowizualnych oraz ich cyfryzacji.

Słowo mówione było w kulturze chłopskiej głównym rodzajem narracji, ale pojawienie się nowego medium wprowadziło zmianę. Obrazy fotograficzne zostały uznane za ważne, ponieważ według chłopów wyrażały prawdę, były realistycznym dowodem potwierdzającym ludzkie istnienie (Sulima, 1992, s. 116-125). Bardzo istotną cechą chłopskiej kultury była użyteczność i przydatność jej wytworów, ponieważ tylko takie mogły zostać uznane za warte przekazania następnemu pokoleniu (Dobrowolski 1958).

Fotografie przodków stanowiły protezę pamięci indywidualnej i rodzinnej. Obecnie mogą mieć wpływ na pamięć zbiorową społeczeństwa. Zgromadzone prace Jakuba Smolskiego ujawniają mentalność i sposób myślenia podlaskich Białorusinów. Zdaniem historyka literatury i badacza folkloru Aleksandra Barszczewskiego (1990 s. 11):

Świadomość ludu białoruskiego, wywiedziona z bytu chłopskiego, znajdowała oparcie w mitach, w kulcie przyrody, w elementarnym pojmowaniu świata, w specyficznej filozofii, akceptującej zależność od tajemniczych sił przyrody, w wierze w zrządzenie losu, w pomyślnie i nieprzychylnie wróżby, w niezmiennosc jego życia, jak niezmiennie były narzędzia, którymi się posługiwał. Wszystko to kształtowało wnętrze duchowe ludu, jego wyobraźnię, jego wrażliwość na wszelkie przejawy dobra i zła, na los drugiego człowieka.

Fotografie te obrazują białoruski, chłopski etos, zachowanie ludzkiej godności i nadziei pomimo bólu, cierpienia i podporządkowania uprzywilejowanej grupie społecznej. Stanowią też realizację wyobrażeń o sobie i świecie odpowiadających przyjętym w tej kulturze normom. Chłopi odczuwali silną potrzebę zachowania wspólnego wzoru reprezentacji i obyczajowości. Zachowane fotografie mieszkańców Łuki i sąsiednich wsi wyrażają przywiązanie do wiary przodków i wspólnoty, poszukiwanie radosnych, dających chwilę wytchnienia od ciężkiej pracy na roli (Barszczewski, 1990, s. 92, 93):

(...) Taka jest tradycja zdeterminowana odwiecznymi normami postępowania, na które składają się wierzenia, zasady prawne, warunki bytowe ludu dochowującego wierności przekazywanej z pokolenia na pokolenie spuściznie, zwyczajom i religii przodków.

Mieszkańcy nadnarwiańskich, prawosławnych wsi starali się przestrzegać zasad chrześcijańskiej moralności. Dawalo to wszystkim poczucie bezpieczeństwa, domy nie musiały być zamykane. Młodzi ludzie rzadko wchodzili w intymne relacje pozamałżeńskie. (Matus, 2018, s. 21). Prosta wiara w Boga, ciężka praca na roli całej rodziny stanowiły ważne elementy chłopskiego uniwersum prawosławnych wsi⁴.

Fotografia a obrzędy przejścia

Fotograf z Łuki wykonywał zdjęcia, które pokazywały prywatny świat chłopów. To, co zostało utrwalone na fotografiach świadczy o sile obrzędów przejścia, które miały bardzo duże znaczenie w społeczności chłopskiej, ponieważ utrwały więzi rodzinne i sąsiedzkie. Wyrażały etapy życia człowieka w określonym porządku w zamkniętym cyklu narodzin, ślubów i pogrzebów. Stanowiły też symboliczne jego domknięcie.

Najważniejszym wydarzeniem w rodzinie towarzyszyły nabożeństwa w cerkwi. Fotografia stanowi istotne poświadczenie, że zwyczaje były zachowane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku. Osoby, których wizerunki zostały utrwalone na zdjęciach, nie mogą już przemówić,

ale ich sposób widzenia siebie i otaczającej rzeczywistości może zostać odczytany. Znane są niektóre imiona i nazwiska, a niekiedy także okoliczności wykonania zdjęć. Jest to chłopska, białoruska opowieść o rodzinie, życiu i pracy na roli. Dzieje ich życia splotyły się z ważnymi wydarzeniami, które zostawiły trwałe ślady w tych wsiach.

W szczególnie dotkliwy sposób bieżącość zmieniła życie ludności prawosławnej na Podlasiu, które zostało zmuszone do opuszczenia rodzinnych miejscowości. Do Łuki powróciło bardzo mało osób. Podlaska, prawosławna wieś była zniszczona (Matus, 2000, s. 60). Uboga ludność po powrocie mieszkała w bardzo trudnych warunkach w ziemiankach i szopach. W wyniku uchodźstwa doszło do nieodwracalnych zmian w kulturze Białorusinów.

Irena Matus (1997, s. 24-25) zauważa: "(...) *ludność po ewakuacji w głąb Rosji w 1915 r. po kilku latach tułaczki wracała w rodzinne strony zdeklasowana do stanu żebraczego, najczęściej zastając ruiny i zgliszczą swych zabudowań*". Odbudowa gospodarstw, okupiona głodem i poświęceniem, zajęła bieżącość lata. Powracający mogli liczyć na wsparcie tych, którzy wrócili wcześniej. Wspólnota doświadczeń i pokładanie nadziei w Bogu powodowały, że ludzie walczyli razem o przetrwanie i byli gotowi, aby pomagać sobie nawzajem. Los człowieka zależał od woli Stwórcy, zatem należy przyjmować, że wszystko ma sens. Niestety zdarzały się także akty rozpacz, które były przyjmowane ze współczuciem.

Fotografie Jakuba Smolskiego powstały w okresie międzywojennym, kiedy chłopci zdążyli już odbudować swoje gospodarstwa i mogli pozwolić sobie na koszt zakupu zdjęć. Poradzili sobie z materialnymi stratami, ale byli świadomi możliwości utraty więzi rodzinnych, czy społecznych. Fotografia stanowiła odpowiedź na chłopską potrzebę utrwalenia wizerunków swoich i najbliższych osób. Irena Matus (2017, s. 320) dostrzega przemianę w chłopskiej mentalności związane z wpływem bieżącości:

W tej sytuacji chłopom ważniejsza pozostawała terażniejszość, byt codzienny i przetrwanie jak przeszłość. Stąd i rolę domu należy rozpatrywać w kategorii terażniejszości, w wymiarze materialnym – lokum, miejsca egzystencji rodziny. (...) W wyniku tych przemian nastąpiło poszerzenie wiedzy, światopoglądu, rodził się lokalny patriotyzm. Wojenne losy i tułaczka przyczyniły się do kultu domu, a utrata bliskich do zacieśniania więzów rodzinnych. Tak umacniała się tradycja rodu i przywiązanie do ojcowizny – domu, które z perspektywy czasu okazało się krótkotrwałe, paropokoleniowe.

Fotografie mieszkańców Łuki i okolic, które powstały w okresie międzywojennym pokazują siłę wspólnoty. Mimo biedy i konieczności walczenia z przeciwnościami i naturą mieszkańcy ludzie lubili spędzać ze sobą czas i razem się fotografować. W spisanych przez Danutę Kuczyńską (2013, s. 40) wspomnieniach jej ojca Aleksandra Olśzaka:

⁴ Na potrzeby niniejszego artykułu zostały wykorzystane badania, które zostały wcześniej opublikowane w: Rogala M. (2021). Wokół fotografii Witowa. *Latopisy Akademii Supraskiej*, (12), 336-337.

Zamożność nie była powszechna wśród mieszkańców Łuki. Rodziny żyły bardzo skromnie, ale szczęśliwie. Nie szukali wokół siebie problemów, być może, nawet ich sobie nie uświadamiali. Wzajemna codzienna pomoc czyniła z nich ludzi radosnych. Cieszyli się drobiazgami, lubili się bawić, śpiewać, zartować. Naturalną cechą mieszkańców była serdeczność i gościnność.

Obserwacje mężczyzny, który był wiejskim nauczycielem w Łuce znajdują swoje odzwierciedlenie w fotografiach Smolskiego. W okresie międzywojennym powoli zaczynała zmieniać się wiejska obyczajowość, trwałe więzi społeczne traciły swoją siłę, dlatego prace fotografa stanowią ważny zapis dawnych zwyczajów i obrzędowości.

Ślub

Ślub jest rytuałem przejścia i jednym z najważniejszych, przełomowych momentów w życiu człowieka. Nie ma wymiaru jedynie religijnego, na co wskazuje Jack David Eller (2012, s. 353) definiując go jako wystylizowany i sformalizowany wzór zachowań i zakładając, że jednostka może ujawniać zrytualizowane podejście do wielu różnych sytuacji społecznych. Do zadań rytuału należy między innymi potwierdzenie istniejącej struktury społecznej i pełnienie funkcji komunikacyjnych.

Wesele było jednym z najradośniejszych i najważniejszych uroczystości w życiu podlaskiej wsi. Małżeństwa były zawierane zazwyczaj przez bardzo młodych ludzi. Rodzice przyszłych nowożeńców intensywnie przygotowywali się, aby ugościć biesiadników. Matki przygotowywały potrawy, ojcowie odnawiali ściany domu, sprawdzali stan stołów. Pomagali także sąsiedzi. Aleksander Olszak zauważa (Kuczyńska, 2013, s. 43):

Wesele na wsi zawsze skupiało najwyższe zainteresowanie okolicznych mieszkańców. Już sama wieść o nim wprowadzała wszystkich (...) w radosne oczekiwanie i ekscytację. Zebranie się wielu rodzin w jednym miejscu miało wyjątkowe znaczenie - oto wreszcie będzie można spotkać dawno niewidzianych krewnych, znajomych, sąsiadów porzucanych po okolicznych wsiach. Będzie można w szerszym gronie porozmawiać o różnych sprawach i problemach, pojawi się długo oczekiwana sposobność zadania paru pytań wójtowi, czy nauczycielowi (...) oraz posłuchania tego, co przy stole, w czasie uczy i zupełnie prywatnie powie do młodych, gospodarzy i gości batiuszka.

Współuczestniczenie wszystkich mieszkańców wsi w przyjęciu weselnym zbliżało ludzi do siebie. Młodzi mogli też poznawać swoich rówieśników, dzięki czemu mogły być później nawiązywane trwałe relacje, najczęściej małżeńskie. Białoruscy chłopcy przeżywali uroczystość zaślubin w cerkwi w zadumie i w powadze. Zdjęcie stanowiło niepodważalny dowód zawarcia związku małżeńskiego

w zgodzie z wiarą i tradycją. Fotografie przedstawiające nowożeńców zaświadczały o jedności nowej rodziny, połączeniu rodów, o zakończonym sukcesem ustaleniu rodziców odnośnie ziemi.

W dorobku Smolskiego zachowały się niestety jedynie trzy fotografie nowożeńców. Dwie z nich przedstawiają córkę chrzestną fotografa Julię Żukowską i Grzegorza Korolczuka. Ostatnia stanowi portret Lidii i Bazylego Szulskich z Łuki. Data wykonania portretu nie miała dużego znaczenia. Zazwyczaj powstawał po ślubie, a niekiedy nawet kilka miesięcy po zmianie stanu cywilnego. Fotograf nie towarzyszył parze w czasie ślubu i wesela. Mała liczba zachowanych zdjęć może oznaczać, że przyszli małżonkowie rzadko zamawiali u Smolskiego ślubne portrety. Wskazują na to badania terenowe Ireny Matus (2018, s. 376). Fotografia jest nietrwałym przedmiotem, który łatwo ulega uszkodzeniu. Zapewne zachowały się tylko trzy prace z nielicznych portretów ślubnych. Ze wszystkich prac Smolskiego odnaleziono jedynie 265 negatywów.

Nowożeńcy zostali ustawieni przez fotografa, stali bardzo blisko siebie przed drewnianym domem. Mężczyzna obejmował rękę kobiety, która miała bukiet lub niedużą wiązkę kwiatów. Niezwykle istotny jest też sposób ustawienia osób, które nie czują się pewnie przed obiektywem. Żona delikatnie opiera się o ramię męża, którego postawa wyraża opiekuńczość i siłę. Jednocześnie można zauważyć bliskość i zażyłość młodych małżonków. Na zdjęciach widać użycie tła fotograficznego, które może częściowo odwoływać do chłopskiego związku z naturą, ale przede wszystkim jest to wyraz chęci naśladowania obyczajowości szlacheckiej i miejskiej. Ekran nie wypełniał całego kadru i był to zabieg celowy. Tło miało charakter prestiżowy. Celem użycia nie było modyfikowanie całego otoczenia. Chłopi nie odczuwali potrzeby pokazywania swojego świata w zafalshowany sposób.

Pogrzeb

Zupełnie inaczej na fotografiach były ukazane pożegnania. Ekran fotograficzny nie był używany do fotografii funeralnej, która jest bardzo charakterystyczna dla fotografii chłopskiej. Mieszkańcy wsi tak bardzo związani z ziemią traktowali śmierć jako naturalny proces kończący życie ludzkie. Obserwacja surowych praw natury. Fotografia pogrzebowa dokumentuje ostatni obrzęd przejścia jednostki. Można ją odczytywać jako próbę przywrócenia pełni świata utraconej w wyniku śmierci człowieka. Smolski fotografował pochówki mieszkańców wsi w różnym wieku. Chłopi zamawiali usługi fotografa także wtedy, kiedy zmarło dziecko. W wielu przypadkach mogła to być pierwsza i jedyna fotografia córki, czy syna.

Ciało zmarłego było przechowywane w domu do pogrzebu. Fotografia była wykonana przed domem lub w jego pobliżu niezależnie od pory roku przy otwartej trumnie, wokół której zgromadzeni byli żałobnicy. Sąsiedzi i rodzina nie płakali z powodu straty, byli pogrążeni w zadumie, pogodzeni z losem. Większość z nich wzrok był skiero-

wany w stronę obiektywu. Na uwagę zwraca fakt, że małe dzieci czują się przy trumnie bardzo swobodnie. Większość z nich nie ma na nogach butów bez względu na porę roku. Na zdjęciu wszyscy bliscy i sąsiedzi są ostatni raz razem. Wykonanie fotografii stało się jednym z ważnych elementów uroczystości pogrzebowych.

Na większości fotografii ciało zmarłego w trumnie zazwyczaj zajmuje centralne miejsce, ale głównym bohaterem jest grupa ludzi, wspólnota, która właśnie przeżywa stratę. Duża liczba żałobników powodowała, że nie wszyscy zostali ujęci na obrazie fotograficznym. Pełnia została utracona. Chłopi stoją wokół trumny umieszczonej na stołkach, krzesłach lub ławach, które zasłaniała dekoracyjna tkanina. Na kilku zdjęciach można zauważyć ręczniki obrzędowe położone pod trumną, a ich końce trzymane były przez członków rodziny. Uczestnicy pożegnania trzymają też krzyż i chorągiew, na niektórych fotografiach są nawet dwa krzyże. Jeden z nich będzie wskazywał miejsce pochówku zmarłego i przypominał o nadziei zmartwychwstania.

Dwa portrety funeralne powstały we wnętrzu domu. Smolski w przemyślany sposób zaaranżował na nich przestrzeń. Pierwszy przedstawia Justynę Smolską w pozycji półleżącej. Ciało matki fotografa zostało starannie przygotowane i ułożone. Syn stanął z boku z aparatem i ujął zmarłą z profilu. Fotografia ma charakter bardzo intymnego i osobistego pożegnania. Druga fotografia przedstawiająca ciało zmarłego dziecka na katafalku we wnętrzu chaty. Zostało starannie przykryte białym całunem, a wokół ciała położono kwiaty. Pałająca się świeca i położenie ciała w pobliżu wiszącej na ścianie ikony odwołuje się do wiary w nieśmiertelność ludzkiej duszy i konieczności otoczenia ciała zmarłego należytyym szacunkiem.

Fotografia rodzinna

Jakub Smolski wykonywał też fotografie rodzinne. Chłopi zamawiali zdjęcia dzieci, co świadczy o przywiązaniu rodziców do swoich pociech i budzącej się świadomości o roli dzieciństwa w życiu człowieka oraz świadomości szybkiego upływu czasu. Chłopskie dzieci musiały pomagać w gospodarstwie od najmłodszych lat i były wychowywane w surowych warunkach, bo tak funkcjonował model gospodarki rolnej, było to konieczne do przetrwania całej rodziny. Synowie przygotowani do pracy na roli, zastępowali swoich starzejących się lub zmarłych ojców. Niektóre z zachowanych fotografii wyrażają chłopskie przekonanie o przekazaniu w przyszłości ziemi swoim dzieciom. Chłopcy zostali przedstawieni jako ci, którzy znają już swój los. Zdjęcie starszego mężczyzny siedzącego na krześle i jego wnuka trzymającego kalendarz gospodarski w jednej ręce, a druga jest położona na ramieniu dziadka może stanowić tego przykład.

Przywiązanie do bliskich pokazują zdjęcia rodzinne, które często wykonywane były w pobliżu domu lub na terenie gospodarstwa. Irena Matus podkreśla (2017, s.330):

Dom był nie tylko lokum, gdzie wiodła życie codzienne wielopokoleniowa rodzina chłopska, ale także tworzył

swoistą domową cerkiew. Każda chałupa posiadała wydzieloną strefę sacrum, rolę taką pełnił pokut' (pokącie, święty kąt) – znany wszystkim słowianom wschodnim tradycji prawosławnej. To miejsce święte, przestrzeń uprzywielejoną, nietykalną.

Najwięcej zachowanych fotografii stanowią portrety rodzinne wykonywane blisko w chłopskiej zagrodzie. Fotografie były statyczne, portretowani byli zazwyczaj ukazywani frontalnie. Na niektórych zdjęciach można zobaczyć zniecierpliwione dzieci, które nie wytrzymały długo w nakazanej pozycji. Ten ruch był jednak niepożądanym, ponieważ nie udało się utrwalić wizerunku. Fotografowani siadali na ławce przy płocie, przy stole lub na tle ściany domu razem z bliskimi. Mimo, że ubierali się odświętnie, ich ubóstwo i skromność są widoczne na zdjęciach. Niektóre z nich wyrażają poczucie odpowiedzialności za wspólny los i posłuszeństwo rodzicom. Hieratyczny sposób ustawienia osób przed obiektywem wyrażał też zależności rodzinne pomiędzy fotografowanymi członkami rodziny. Na wielu fotografiach widać pogodny wyraz twarzy ludzi pozujących przed obiektywem Smolskiego. Niektórzy delikatnie uśmiechają się. Realizacja ustalonego kanonu fotografowania nie przeszkadzała w pokazaniu niekiedy bliskich i czułych relacji pomiędzy małżonkami, rodzicami i dziećmi, dziadkami i wnukami. Twarde warunki życia, podporządkowanie ustalonym zasadom, niełatwe w każdej sytuacji posłuszeństwo żon wobec mężów, dorosłych synów wobec ojca, który decydował, komu zapisze ziemię w spadku nie wykluczały poczucia dbania o bliskich, czy miłości. Zdjęcia chłopów potwierdzały przywiązanie do miejsca, w którym żyli od wieków.

Inne fotografie

Zainteresowania fotografa wiązały się przede wszystkim z człowiekiem i jego rodziną. Fotografia chłopska miała charakter antropocentryczny. W zbiorach prac Smolskiego nie ma pejzaży, czy zdjęć dokumentujących wyłącznie wiejską architekturę. W zgromadzonych zbiorach są nieliczne fotografie wykonane w trakcie prac gospodarskich, spławiania drewna na rzece Narew, oraz dokumentujące życie codzienne wsi. Mężczyzna wykonał też zdjęcia przedstawiające wnętrza cerkwi w Lewkowie Starym, co świadczy o przywiązaniu do cerkwi prawosławnej i chęci udokumentowania wnętrza świątyni.

Zachowały się też zdjęcia mające charakter towarzyski, ukazujące dorastanie młodzieży do nowych ról społecznych. Kawalerowie przekazywali na pamiątkę fotografię dziewczętom, podobnie czyniły panny wobec młodych mężczyzn. Bohaterowie zdjęć pozowali z rowerami, które niekiedy były pożyczane, aby zaprezentować się jak najlepiej. Młode kobiety miały w rękach małe bukiety z polnych kwiatów. Dominuje ubiór odświętny, ale skromny. Można zauważyć, że odzież jest już zniszczona lub nie jest dopasowana do ciała i figury. Dłonie niektórych chłopców noszą widoczne ślady ciężkiej, fizycznej pracy. Mimo zmęczenia młodzi ludzie lubili spędzać

wspólnie wolny czas. Zdjęcia były pomocne do budowania relacji i przeżywania uczuć.

Do czasów współczesnych zachowały się fotografie szkolne przedstawiające dzieci i nauczycieli pozujących na tle szkoły. Dostęp do edukacji był bardzo ważny, bo dawał szansę na lepszą przyszłość, ale wyprowadzał chłopów z kultury oralnej. Wielu uczniów miało na sobie znoszone i nie dostosowane rozmiarem ubrania, ale dzięki podjętej edukacji pojawiła się szansa na poprawę swojego bytu i w przyszłości także całej rodziny. Uczniowie przygotowywali też przedstawienia obrzędowe „Herody”, co pozwalało na twórczą aktywność i mogło być kolejnym elementem integracji ludności.

Smolski wykonał też wiele portretów mieszkańców wsi na tle białego ekranu. Fotografie tego typu mogły być potrzebne do dowodów osobistych. Były przekazywane także bliskim przez osoby opuszczające wieś z konieczności podjęcia pracy zarobkowej daleko od rodzinnej miejscowości.

Fotografia łączyła pamięć rodzinną, wykazała poczucie łączności z osobami na zdjęciach. Pomagała w odtwarzaniu historii bliskich osób i zastępowała nieobecnych, zatem była bardzo pieczołowicie przechowywana. Portrety żyjących członków rodziny były umieszczane w ramach świętych obrazów, natomiast wizerunki tych, którzy już odeszli były przechowywane w zamknięciu.

Zakończenie

Fotografie Jakuba Smolskiego pokazują obrazy z przeszłości nadnarwiańskich wsi. Ich obecność w pamięci zbiorowej podlaskich Białorusinów może stać się źródłem ważnych przemyśleń o tożsamości, która nie jest dana człowiekowi raz na zawsze. Coraz częściej staje się bowiem przedmiotem wyboru. Odbiorca zdjęć nadaje znaczenia temu, co ogląda i za każdym razem inaczej je interpretuje ze względu na wpływ kolejnych, osobistych doświadczeń, które stały się jego udziałem. Potęga obrazu fotograficznego tkwi w sile ludzkiego umysłu (Morin, 1975, s. 39). Osoba oglądająca fotografie, może uruchamiać swoją wyobraźnię, łączyć wizje fotografa ze swoim poczuciem estetyzmu i twórczymi, artystycznymi poszukiwaniami.

Susan Sontag podkreśla (1986, s. 25) :

Fotografia wzruszająca swoim tematem ludzi w 1900, dziś wzruszyłaby nas zapewne dlatego, że wykonano ją właśnie w tym czasie. Konkretnie cechy i intencje związane ze zdjęciem nikną w uogólnionym patosie przeszłości. Estetyczny dystans jest jakby wbudowany w samo doświadczenie towarzyszące oglądaniu

zdjęć, jeżeli nie w sensie natychmiastowej reakcji - to przynajmniej po upływie pewnego czasu. Koniec końców czas stawia większość fotografii, nawet najbardziej amatorskich, w rzędzie dzieł sztuki.

Projekty związane z ocaleniem pamięci o Łuce i innych miejscowościach, które przestały istnieć, zdają się to potwierdzać. W ramach inicjatyw lokalnych organizowane były wydarzenia mające na celu aktywizację mieszkańców i przypomnianie lokalnej historii. W 2016 roku młody fotograf Kacper Bieryło odnalazł i sportretował mieszkańców zatopionej wsi w ramach artystycznego projektu „Jak wiejski fotograf”. Inicjatywa miała na celu przypomnienie dramatycznego losu wysiedleńców poprzez nawiązanie do twórczości Smolskiego. Wskazywała też na ważną rolę następnych pokoleń w podejmowaniu wysiłku na rzecz upamiętnienia przodków.

Fotografie Jakuba Smolskiego umożliwiają rekonstrukcję chłopskiego uniwersum, w którym ważne miejsce zajmuje rodzina. Stanowią protezę pamięci o przodkach, ich życiu, religii i tradycji. Poprzednie pokolenia tworzyły kulturę, która umacniała w nich poczucie własnej wartości, godności wbrew sytuacji ekonomicznej, czy politycznej. Mogą zatem stanowić motywację do poszukiwania chłopskich korzeni.

Współczesne zainteresowane kulturą ludu warto wykorzystać do pokazania młodym ludziom pozytywnego wzorca pamięci o przeszłości podlaskiej wsi. Dzieci i młodzież mają styczność z różnymi wzorcami zachowania i wartościami, niektóre z nich mogą mieć destruktywny wpływ na osobowość i życiowe wybory. Poprzez warsztaty z wykorzystaniem obrazów fotograficznych można przybliżyć świat dawnej wsi, w którym panował ład i harmonia. Takie działania będą pomocne w próbach przewycięzenia kryzysu modelu współczesnej rodziny i promocji wartości chrześcijańskich. Jeżeli uczestnicy zajęć będą mogli samodzielnie poszukiwać tego, co było ważne dla mieszkańców Łuki, zadawać pytania do oglądanych obrazów i szukać na nie odpowiedzi, to istnieje szansa na pozytywne oddziaływanie takiego zanurzenia w kulturze. Takie projekty mogą stanowić uzupełnienie działań na rzecz dzieci i młodzieży prowadzonych przez parafie, stowarzyszenia i inne organizacje.

Fotografie Smolskiego mogą stanowić także ważny element atrakcyjnych, nowoczesnych i czytelnych dla współczesnego odbiorcy inicjatyw oraz działań o artystycznym charakterze przyczyniających się do integracji, aktywizacji społecznej i budowania dialogu międzykulturowego. A ich rola w zachowaniu dziedzictwa kulturowego podlaskich Białorusinów jest nie do przecenienia, ponieważ zawierają uniwersum nadnarwiańskiej wsi.

Bibliografia

Assmann, A. (2013). O medialnej historii pamięci kulturowej. (K. Sidowska, Tłum.). W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Mię-*

dzy historią a pamięcią. Antologia (s. 127 - 145). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Barrett, T. (2014). Krytyka fotografii: jak rozumieć obrazy. (J. Jedliński, Tłum.). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Barszczewski, A. (1990). *Białoruska obrzędowość i folklor wschodniej Białostoczczyzny*. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne.
- Bartuszek, J. (2005). *Między reprezentacją a 'martwym papierem'. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Bijak, M. i Garlicka A. (1993). *Fotografie chłopów polskich*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Dobrowolski, K. (1958). *Chłopska kultura tradycyjna*. Etnografia polska, (1), 19-56.
- Eller, J. D. (2012). Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy. (A. Gąsior-Niemiec, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gaweł, A. (2010). *Zdobnictwo drewnianych domów na Białostoczczyźnie*. Białystok: Orthdruk.
- Gaweł, A. (2013). *Rok obrzędowy na Podlasiu*. Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku.
- Kowalczyk, W. (red.). (2010). *Jakub Smolski. Wiejski fotograf z Łuki*. Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku.
- Kuczyńska, D. (2013). *Łuka nad Narwią. Pamięć jest skarbem bezcennym*. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Markiewicz, D. (1970). *Rodzina wiejska na Podlasiu*. Wrocław [i in.]: Ossolineum.
- Matus, I. (1997). Zapomniana operacja. *Czasopis. Pismo Informacyjno-Kulturalne Wschodniej Białostoczczyzny*, (6), 24-25.
- Matus, I. (2000). *Lud nadnarwiański*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Matus, I. (2017). Dom jako gniazdo rodzinne w kulturze ludowej Białorusinów Białostoczczyzny. *Białorusistyka Białostocka* (9), 319-335. <https://doi.org/10.15290/bb.2017.09.23>
- Matus, I. (2018). *Lud nadnarwiański. Zwyczaje i obrzędy weselne*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Morin, E. (1975). Kino i wyobraźnia. (E. Eberhard, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Prymaka-Oniszk, A. (2016). *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Rogala M. (2021). Wokół fotografii Witowa. *Latopisy Akademii Supraskiej*, (12), 335-344.
- Sapieżyńska, J. (2012). *Witowo – obraz minionego wieku*. Hajnówka: Stowarzyszenie Dziedzictwo Podlasia .
- Sontag S. (1986). O fotografii. (S. Magala, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Sulima, R. (1992). *Słowo i etos. Szkice o kulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja”.
- Sroka, D. (red.). (2012). *Fotografie chłopów pomorskich*. Słupsk: Miejska Biblioteka Publiczna im. Marii Dąbrowskiej.
- Szacka, B. (2006). *Czas przeszły-pamięć-mit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Topp, I., Barbaruk, M., Fereński, P. J. i Konieczny, K. (red.). (2011). *Śladami fotografii Augustyna Czyżowicza*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Przyjaciół Przyrody „pro Natura”.
- Ziółkowska-Mówka, M. (2015). *Fotografie od szewca. Roberta Pokory świat na szklanych negatywach*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu.
- Żmijewska, M. (2022). *Łuka jak Atlantyda. Mieszkańcy zatopionej wsi i fotograf przypomnieli*. [online] <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,87318,20535424,luka-jak-atlantyda-mieszkanicy-zatopionej-wsi-i-fotograf-przypomnieli.html> dostęp [05.06.2022]

Проблематика перевода и экзегеза воскресного догматика Великой вечерни 3-го гласа

прот. Владимир Петручик

Православная Богословская коллегия свмч. Леонтия (Карповича), архимандрита Виленского, Беларусь

ORCID: 0000-0002-7710-783X

rambulik@mail.ru

Petručik V., *Translation and Exegesis Problems Of Sunday Dogmatics of Great Vespers of the 3rd Tone*, Elpis, 24 2022: 111-125.

Petručik V., *Problematyka przekładu i egzegeza niedzielnego teotokionu Wielkiej wieczerni 3-go tonu*, Elpis, 24 2022: 111-125.

Abstract: The Orthodox service has not only diverse external forms but also has the deepest theological heritage, which is expressed through liturgical epistolary forms, for example, stichera, troparia, kontakion, etc. Unfortunately, current published literature, which in its content can be attributed to liturgy, has little to do with the exegesis of liturgical text. Most of them represent manuals on liturgical regulations or practical guidelines for the performance of divine services and the requirements for clergy. There are also some translations into modern language. But as for hymnography and heortology, then here we meet only with the history of church holidays and the significance of these events in the matter of our salvation. And, to our great regret, there is practically no literary sources that reveal to a person all the beauty, richness and depth of dogmatic truths and moral commandments which our worship is so rich in. This paper attempts to fill this gap and acquaint readers with the deep theological meaning and ideological content of the Sunday Dogmatist of the Great Vespers of the 3rd Tone.

Streszczenie: Nabożeństwo prawosławne to nie tyle różnorodność zewnętrznej formy, co głęboka spuścizna teologiczna, która wyrażana jest poprzez różnego rodzaju epistolarne, liturgiczne formy, jak np. stichery, tropariony, kondakiony itd. Niestety, współcześnie wydawana literatura, którą można przyporządkować do dziedziny liturgiki, w małym stopniu dotyka egzegezy tekstów nabożeństw. W większości na półkach seminariów i akademii teologicznych zobaczymy komentarze do liturgicznych reguł i praktyczne wskazówki do sprawowania nabożeństw dla kapłanów. Zdecydowanie w mniejszym stopniu występuje literatura o charakterze przekładowym, proponująca różne warianty tłumaczeń nabożeństw na języki nowożytnie. Mówiąc o hymnografii i heortologii spotykamy się jedynie z historią świąt i znaczeniem tych wydarzeń w dziele zbawienia człowieka. Niestety praktycznie nieobecna jest literatura, która odkrywa przed nami piękno, bogactwo i głębię dogmatycznych prawd i moralnych przykazań, którymi tak bardzo nasycone jest nasze nabożeństwo. Niniejszy artykuł jest próbą wypełnienia tej luki i zaznajomienia wiernych z głębokim teologicznym sensem i ideową zawartością niedzielnego teotokionu wielkiej wieczerni 3 tonu.

Аннотация: Православное богослужение – это не столько многообразные внешние формы, сколько глубочайшее богословское наследие, которое выражается через многообразные богослужебные эпистолярные формы, например, стихирь, тропари, кондаки и т.д. К сожалению, в настоящее время издаваемая литература, которую по своему содержанию можно отнести к литургике, мало касается экзегетики богослужебных текстов. Более всего на книжных полках семинарий и духовных академий мы увидим пособия по богослужебному уставу или практические руководства по совершению богослужений и треб для священнослужителей. В меньшей степени, но все же присутствует, литература переводческого характера, которая предлагает различные варианты перевода богослужения на современные языки. Но, если говорить о гимнографии и ортологии, то здесь мы встречаемся лишь с историей праздников и значением этих событий в деле нашего спасения. И, к огромному сожалению, практически отсутствует литература, которая раскрывает перед человеком всю красоту, богатство и глубину догматических истин и нравственных заповедей, которыми так богато наше богослужение. Настоящая статья – это попытка заполнить этот пробел и познакомить верующих с глубоким богословским смыслом и идейным содержанием воскресного догматика Великой вечерни 3-го гласа.

Keywords: Sunday Dogmatic, God-man, Mother of God, Male Temptation, Theology.

Słowa kluczowe: Niedzielnny teotokion, Boże zrodzenie, Bogurodzica, pokusa mężczyzny, teologia

Ключевые слова: Воскресный догматик, Богомужный, Богородица, мужское искушение, богословие



1. Введение

Богослужение Православной Церкви является сердцевинной духовной жизни каждого верующего человека, которое одновременно и обличает, и вразумляет, и предлагает духовную пищу как для ума, так и для сердца. В течение всего круга суточного и годичного богослужения христианин становится свидетелем и

участником событий Ветхого и Нового заветов, которые в форме живых образов и поучений предлагает нам Священное Писание и Священное Предание, наравне друг с другом являющиеся источником Божественного Откровения и христианского вероучения. Священное Писание – это книги Ветхого и Нового Заветов. Священное Предание же выражается в многообразных выражениях и формах, к которым принадлежат и бо-

гослужебные тексты Православной Церкви, которые как литургическое Предание нашей Церкви, являют собой особый и исключительный по важности и значению источник православного богословия. Литургическое Предание – это настоящее сокровище, которое как драгоценный бисер украшает одежду Церкви Христовой. «Всякий, хорошо знакомый с отеческими творениями, обретет в песнопениях православной Церкви множество словес св. отцев, вселенских учителей; ими украшенная, как драгоценными алмазами и жемчугами, предстает она небесному жениху своему, Господу Иисусу Христу, как чистая Невеста Его, сохранившая вполне непорочное девство свое» (Florinskij, 1860, 60) – пишет священник Николай Флоринский.

Но, к сожалению, приходится признавать, что издаваемая сегодня литература по литургическому богословию является весьма однообразной и по своему характеру, и по своей тематике. Более всего на книжных полках семинарий и духовных академий мы увидим пособия по богослужебному уставу или практические руководства по совершению богослужений и треб для священнослужителей. В меньшей степени, но все же присутствует, литература переводческого характера, которая предлагает различные варианты перевода богослужения на современные языки. Но, если говорить о гимнографии и зортологии, то здесь мы встречаемся лишь с историей праздников и значением этих событий в деле нашего спасения. И, к огромному сожалению, практически отсутствует литература, которая раскрывает перед человеком всю красоту, богатство и глубину догматических истин и нравственных заповедей, которыми так богато наше богослужение.

К числу этого богослужебного богатства мы можем отнести и литургическое наследие преп. Иоанна Дамаскина, который является автором огромного числа тропарей, канонов, стихир, в том числе, и догматиков, которые мы можем слышать за воскресным вечерним богослужением. Каждое из его творений имеет огромный богословский и учительный авторитет для православного христианина. Здесь мы слышим речи библейских пророков, патриархов, апостолов. Перед нами, как живые, встают священные события и лица библейской и церковной истории. Поэтому, при внимательном чтении и пении догматиков можно усвоить все христианское мировоззрение. Св. Иоанн Кронштадтский на вопрос: откуда у него такая вера, ответил: «...от частого служения литургии и всedневногo чтения Миней, не Четь-Миней, а богослужебных книг, служб нашим святым и нашим праздникам» (Керн, 1991, 4). Литературный язык преподобного поражает своей живостью и изобразительностью, что в дополнении с различными метафорами, сравнениями, аллегориями и аллюзиями помогает ему выражать основы христианской веры и нравственности, и тем самым сделать догматику доступными и понятными всем верующим.

Настоящая статья является плодом литургических исследований, начатых автором во время его обучения

в Варшавской Духовной Семинарии и Варшавской Христианской Академии. Цель настоящего исследования – познакомить верующих с глубоким богословским смыслом и идейным содержанием воскресного догматика Великой вечерни 3-го гласа, выявить основные богословские идеи автора, а также, через анализ различных переводов, показать подлинное глубинное наполнение исследуемого богослужебного текста. Главными источниками статьи послужили Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, богослужебные тексты Постной и Цветной Триоди, Миней и Октоиха, творения святых отцов Церкви. Все это помогает осознать и воспринять догматическое учение Православной Церкви, как единое и целостное.

2. Текст воскресного догматика великой вечерни 3-го гласа:

«Како не дивимся Богомужному Рождеству Твоему, Пречестная, искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная, родила бо еси без отца Сына плотию, прежде век от Отца рожденнаго без матере, никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения, но обою существу свойство цело сохраншаго. Темже, Мати Дево Владычице, Того моли спаситися душам, православно Богородицу исповедающих Тя» (Oktoih, 1981, 176).

Этот же текст на греческом языке:

«Πῶς μὴ θαυμάσωμεν, τὸν θεανδρικόν σου τόκον πανσεβάσμιε; Πείραν γὰρ ἄνδρὸς μὴ δεξαμένη Πανάμομε, ἔτεκες ἀπάτορα Υἱὸν ἐν σαρκί, τὸν πρὸ αἰώνων ἐκ Πατρὸς γεννηθέντα ἀμήτορα, μηδαμῶς ὑπομείναντα τροπήν, ἢ φυρμόν, ἢ διαίρεσιν, ἀλλ' ἑκατέρας οὐσίας τὴν ἰδιότητα σώαν φυλάξαντα. Διὸ Μητροπάρθενε Δέσποινα, αὐτὸν ἰκέτευε, σωθῆναι τὰς ψυχὰς τῶν ὀρθοδόξως, Θεοτόκον ὁμολογούντων σε» (Θεοτοκίον – НХОΣ Г), <http://glt.goarch.org/texts/Tri/Tone3.html>, 29.10.2021).

2.1 Структура догматика

Структура воскресного догматика Великой вечерни 3-го гласа предельно проста.

Первая его часть — это возглас удивления и изумления:

«Како не дивимся Богомужному Рождеству Твоему, Пречестная!».

Затем следует довольно объемная вторая часть, которая, по своей сути, является пересказом церковного учения о единстве Божественных и человеческих свойств в лице Иисуса Христа:

«Искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная, родила бо еси без отца Сына плотию, прежде век от Отца рожденнаго без матере, никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения, но обою существу свойство цело сохраншаго».

И заканчивается догматик молитвенным обращением к Богородице с просьбой о заступничестве и ходатайстве о нас перед Сыном Божиим:

«Темже, Мати Дево Владычице, Того моли спасися душам, православно Богородицу исповедающих Тя».

2.2 Богословско-экзегетический разбор первой части догматика

«Како не дивимся Богомужному Рождеству Твоему, Пречестная!».

Явление Бога в плоти, по слову апостола Павла, — это «великая благочестия тайна» (1 Тим. 3; 16), в которой нам, христианам, явлены одновременно и тайна, и откровение, ведь человеческий разум неспособен до конца понять и вместить в себя, каким образом Бог, Который есть Творец и Промыслитель Вселенной, Беспредельный по Своей природе, снисходит в наш истерзанный грехом мир и являет Себя в виде беспомощного Младенца. «...Новые чудеса поражают меня страхом, — говорит свт. Григорий Чудотворец в своем Слове на праздник Рождества Христова. — Ветхий денми стал младенцем, чтобы сделать людей чадами Божиими. Седящий во славе на небесах, ради любви к людям покоится в яслях безсловесных животных. Безстрастный, безтелесный, непостижимый влачится человеческими руками, чтобы поправить жестокости грешников и беззаконников и расторгнуть узы, обвивается пеленами, питается на коленях жены, чтобы стыд превратить в честь, безчестие привести к славе, вместо терния дать венец...» (Cerkovnaâ propoved' nadvunadesâtye prazdniki, 1904, 189).

Глубина непостижимой премудрости Божией и призывает автора воскресного догматика с первых строк восклицать: «Како не дивимся Богомужному Рождеству Твоему, Пречестная!».

Но при всей, на первый взгляд, ясности этих слов эта строчка догматика является сложной для понимания и объяснения.

Например, сложно объяснить выражение «...Богомужному Рождеству Твоему (τὸν θεαυδρικόν σου τόκον)...». Два последних слова нам понятны, но смысл слова «Богомужному», как в целом и все выражения, не каждый сможет объяснить либо объяснит традиционно — зачатие и рождество Христово произошло без мужа. Доказательство сложности интерпретации этого выражения мы находим в различных переводах этого догматика. Например, Иван Ловягин в своем переводе на русский язык Воскресного Октоиха предлагает следующий перевод этой строчки: «Как нам не удивляться, что Ты, Достойная всякой чести, родила, имея мужем Бога?» (Lovâgin, 1892, 73). Иеромонах Амвросий (Тимрот) предлагает совершенно противоположный перевод: «Как не удивиться нам рождению от Тебя Богочеловека, Всесвятая!» (Glas 3, https://azbyka.ru/bogoslužhenie/oktoih/okt03_v.shtml, 29.10.2021). Схожую мысль повторяет в своем переводе Николай Нахи-

мов: «Как дивиться нам рождению Тобою Богочеловека, Пречестная!» (Nahimov, 1912, 171). Эта же мысль сохраняется и в переводе догматика на английский язык: «How can we not marvel at thy giving birth to the God-man, O all-honoured one...» (Sunday Octoechos – Tone 3, http://sergei.synology.me/text/octoechos/TONE-3-Sunday-octoechos_ENG_RUS_web.pdf, 13.04.2020. «Как же нам не дивиться тому, что Ты родила Богочеловека, О, Всесвятая...» — перевод прот. В. П.). В польском переводе этого выражения мы опять встречаем противоположный смысл: «Jakże nie dziwić się Twemu Bożemu zrodzeniu, Przczysta?» (Ton 3, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-04-ton-3.pdf?fbclid=IwAR3anAv368h0ivU6LVwOAhPSISyO8yDF4Gy1gLLq3RMBtyDwlaAaeRCgnVo>, 13.04.2020. «Как не удивляться Твоему Божьему рождению Пречистая?...» — перевод прот. В. П.). В белорусском переводе священника Александра Надсона мы встречаем такие слова: «Як нам не дзівіцца богачалавечаму мацярынству Твайму, Усячыстая?» (Nadson, 2012, 73).

Как мы видим, все переводы этого выражения являются попыткой авторов по-своему интерпретировать и объяснить значение церковнославянского слова «Богомужному (τὸν θεαυδρικόν)». Множественность и различие вариантов перевода вновь поднимает извечную дилемму, которая возникает у всякого, кто занимается переводом богослужебных текстов – выбор перевода с дословным и буквальным переводом либо выбор перевода, который передает смысл слова. И, наверное, именно второй путь и выбрали вышеприведенные авторы.

Согласно церковнославянскому словарю священника Григория Дьяченко, слово «Богомужно», которое является кратким прилагательным от слова «Богомужный», имеет значение «совокупно, вместе по Божеству и по человечеству» (D'âcenko, 1993, 52).

Греческий слово «τὸν θεαυδρικόν», которое является аналогом слова «Богомужно», состоит из двух слов: «θεός», что значит «Бог» (Vejsman, 1899, 601) и «αυδρικός», что значит «мужской, мужественный» (Vejsman, 1899, 106). Объединяя переводы двух слов, можно сказать, что двухсоставное слово «τὸν θεαυδρικόν» определяет одним словом того, кто имеет отношение к божественной и человеческой природе.

Теперь проследим контекст использования этого слова в других богослужебных текстах.

В 3-ей песне канона Великой Субботы мы находим следующий тропарь: «Образы погребения Твоего показал еси, видения умножив. Ныне же сокровенная Твоя богомужно (θεαυδρικῶς) уяснил еси, и сущим во аде Владыко, несть свят, разве Тебе Господи, взывающим» (Postnaâ Triod', 1992, 419). При объяснении текстов Великой Субботы надо помнить, что в этот день Церковь вспоминает смерть и погребение Спасителя, а богослужебные тексты этого дня связывают пророческий смысл Ветхого Завета с этими событиями. Поэтому смысл этого тропаря в том, что Господь прообраз Своего погребения показал во множестве видений,

а теперь, после Своей смерти, — и находящимся во аде, восклицавшим, что нет святого, кроме Господа, Он богомужно (т.е. совокупно, вместе по Божеству и по человечеству) показал. Смысл слова «богомужно» в данном тропаре уточняет синаксарий Великой Субботы: «Во святую и великую субботу, боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и еже во ад сошествие празднуем: имиже от тли наш род воззван быв, к вечной жизни преиде... Снизходит убо Божие Слово с плотию во гроб, сходит же и во ад с нетленною и божественною Своею душою, раздельшеюся смертию от телесе, юже и в руце предаде Отцу, Емуже и свою кровь принесе, не просившу, избавление наше бывшую...» (Ksanforul, 2008, 90). Общее содержание синаксария в том, что Иисус Христос снисходит в ад не только человечеством, но и божеством, и там, во аде, богомужно, т.е. и человечеством, и божеством, Он являет Свое воскресение. О неделимом единстве двух природ Иисуса Христа очень живо подчеркивается в Похвалах «Последования погребения Тела Господня»: «И во гроб сошел еси и недр, Христе, отеческих никакоже отлучился еси: сие странное и преславное купно» (Postnaâ Triod', 1992, 419) (Похвалы, ст. 1), «Недр отеческих неисходен пребыв, Щедре, и Человек быти благоволил еси, и во ад снишел еси, Христе» (Postnaâ Triod', 1992, 415) (Похвалы, ст. 2).

Как мы видим, тропарь 3-ей песни Великой Субботы затрагивает тему единства и нераздельности божественных и человеческих природ Иисуса Христа, и, если к этому тропарю канона применить смысл слова «Богомужно» в тех значениях, которые предлагали все вышеперечисленные переводчики, то смысл тропаря будет совсем другим, а где-то даже и еретическим.

В Богородичине 8-ой песни канона на утрени в день памяти преп. Феодосия, общих житий начальника, мы читаем: «Ты Отцу неразлучного, во утробе богомужно (θεανδρικῶς) жительствовавшего, бессемно зачала еси и несказанно родила еси. Тем Тя спасение всех нас вемы» (Mineâ, 1997, 382). Совершенно очевидно, что здесь говорится о Втором Лице Святой Троицы, Логосе, Который всегда неразлучен со Своим Отцом. Соответственно, Логос, Второе Лицо Святой Троицы, воплотившееся в человека, находился в утробе (во утробе жительствовавал) богомужно (т.е. совокупно, вместе по Божеству и по человечеству). В лоне Девы Марии находился не один только Бог и не один только человек, но находился Богочеловек вместе по Божеству и по человечеству, т.е. богомужно. Очень точно об этом сказал преп. Иоанн Дамаскин: «...справедливо и истинно Святую Марию называем Богородицею, ибо это имя содержит все таинство домостроительства. Ибо если родившая — Богородица, то Рожденный от Нее — непременно Бог, но непременно и человек. Ибо как от жены мог бы родиться Бог, имеющий бытие прежде веков, если бы Он не сделался человеком? Если же именно Рожденный от жены есть Бог, то, очевидно, один и тот же есть и Рожденный от Бога Отца по божественной и безначальной сущности, и в последние

времена Рожденный от Девы по той сущности, которая получила начало и подлежит времени, то есть по (природе) человеческой. Это же обозначает единую ипостась и два естества, и два рождения Господа нашего Иисуса Христа» (Damaskin, 2000, 102).

В Богородичине 8-ой песни канона на повечерии в день памяти преп. Маркиана пресвитера мы читаем следующие слова: «Тебе, паче ума Богомужным словом рождшую Господа и девствующую, вся дела, достойно благословим и превозносим во вся веки» (Mineâ, 1997, 355). Греческий текст этого тропаря следующий: «Σὲ τὴν ὑπὲρ νοῦν, θεανδρικῶς τὸν Λόγον, Παρθένε κηῖσασαν, καὶ παρθενεύουσαν, πάντα τὰ ἔργα, ἀξίως εὐλογοῦμεν, καὶ ὑπερψοῦμεν, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας» (Μνήμη τῶν ἐν Ἀγίοις Πατέρων ἡμῶν Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης Μνήμη τοῦ Δομετιανοῦ Ἐπισκόπου Μελιτηνῆς, <http://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan10.html>, 29.10.2021). Как мы видим, в данном случае мы встречаем не просто калькированный перевод одного слова, но целого предложения, причем перевод ошибочный, который не передает смысл самого предложения. Смысл всего тропаря следующий: мы чтим Деву Марию, потому что Ее состояние — беременность Богочеловеком и одновременное девство — превосходит всякое человеческое понимание, т.е. слово «Богомужным» в данном тропаре относится к Богомладенцу, Который находился в лоне Девы Марии и по Божеству, и по человечеству. Выражение θεανδρικῶς τὸν Λόγον переведено правильно и дословно, так как слово «Богомужным» указывает на единство человеческой и Божественной сущности Богомладенца, но почему-то «словом» написано с маленькой буквы, хотя в данном случае мы говорим о Боге-Слове.

Как мы видим, на примере слова «Богомужно» перед нами вновь открывается одна из главных проблем перевода с греческого языка на церковнославянский. Очень часто церковно-славянский перевод является точной калькой греческого языка оригинала, и такой принцип перевода называется калькирование. В «Энциклопедическом словаре-справочнике лингвистических терминов и понятий» дается следующее определение кальки: «Калька — слово, построенное по образцу соответствующего слова путём точного перевода его составных частей с помощью словообразовательных элементов. Отсюда калькировать — создавать кальку, калькирование — процесс создания калек» (Ėnciklopedičeskij slovar'-spravočnik, 2008, 383). Примеров калькирования в церковных богослужебных текстах множество: «дориносима», «пешешествова», «злопомнение», «злоприобретение» и т.д. Слово «Богомужный» также принадлежит этой группе калькированных слов, ведь оно, напомним, образовано по такой модели — θε (θεός) — Бог и ανδρικόν — мужественный характер, мужество. Как мы видим, при таком подходе сохраняется буква перевода, но теряется или меняется смысл самого слова-оригинала.

Перевести слово «Богомужный» на русский язык можно двумя способами.

Первый способ – заменить слово «Богомужный» на более корректное и подходящее слово, которое передавало бы смысл греческого языка. Такой подход мы видим у О. А. Седаковой, которая в своем словаре дает следующий перевод слова «Богомужный»: «Как нам не удивиться, Пречестная (Всепочитаемая), рожденному от Тебя Богочеловеку?» (Sedakova, 2005, 64).

Второй способ – оставить слово без изменений, но при переводе на русский язык и в дальнейшем его употреблении придать ему новое значение, т.е. ввести в употребление новый богословский термин, который будет указывать на единство человеческой и божественной природы Иисуса Христа, как это и сделал в своих исследованиях протоиерей Павел Бубнов. Он предложил следующий перевод первой части догматика 3-го гласа: «Невозможно не удивляться богомужному рождению Тобою (Иисуса Христа), Пречестная!» (Bogoslovie v kraskah, 2013, 6). Такой подход может быть удобным и по той простой причине, что слово «Богомужный» у всех на слуху и уже очень глубоко вошло в церковно-литургическую жизнь. Доказательством этой мысли будет изложение истории появления этого слова. Впервые слово «Богомужный» в его греческом варианте (θεαυδρικῆ) мы встречаем в трудах св. Дионисия Ареопажита (Bogomužnoe dejstvie, <http://www.pravenc.ru/text/149511.html>, 04.11.2021). Благодаря ему это слово получило широкое распространение в эпоху Христологических споров. Например, св. Дионисий Ареопажит писал, что «Христос, среди нас, совершил некоторое новое Богомужное действовање (καὶνὴ θεαυδρικῆ ἐνέργεια)» (Damaskin, 2000, 254). Севир, патриарх Антиохийский, заимствовал эту формулу, но заменил слово «новое» (καὶνὴ) на «единое» (μία). «Как мы уже подробно написали в других писаниях, — пишет Севир Антиохийский в письме к игумену Иоанну, — мы понимали и продолжаем понимать слова мудрейшего Дионисия Ареопажита: «Поскольку Бог стал человеческим существом, Он совершал среди нас новое богомужное действовање (καὶνὴ θεαυδρικῆ ἐνέργεια)», как свидетельство об одной (μία) составной энергии. Она не может быть понимаема иначе как отрицание всякой двойственности. Также мы исповедуем воплощенного Бога, действующего этим новым образом, как одну богомужную (μία θεαυδρικῆ) природу и ипостась, а также как одну воплощенную природу Бога-Слова» (Kniga eretikov, 2011, 260). В таком виде — (μία θεαυδρικῆ ἐνέργεια) — эти слова послужили основой для развития монофизитства, т.к. если одно действовање, значит и одно Божественное естество в Иисусе Христе.

Следующим периодом церковной истории, где мы вновь встречаемся с выражением «Богомужное действовање», является время монофелитских споров, причем к нему обращаются как православные, так и сами монофелиты. Преп. Максим Исповедник, объясняя это выражение, говорит, что Христос «божественную энергию в невыразимом единстве возымел очеловеченной через сращение с плотской энергией и Богомужным образом исполнил ради нас домострои-

тельство... Он являл в одном и том же и божественную, и человеческую энергию» (Bogomužnoe dejstvie, <http://www.pravenc.ru/text/149511.html>, 04.11.2021). Преп. Иоанн Дамаскин поддерживает в своих высказываниях эту мысль и выражается в терминах преп. Максима Исповедника. В своей третьей книге на эту тему преп. Иоанн выделил целую главу, которую переводчик перевел на русский язык уже знакомым нам выражением — «О богомужном действовании». Здесь преподобный объяснял, что Богомужное действие означает следующее: «После того, как Бог сделался мужем, т.е. вочеловечился, Его человеческое действие было... обоженным и не лишенным участия в Его божественном действии, и Его божественное действие не было лишено участия в Его человеческом действии, но каждое из двух созерцалось вместе с другим» (Damaskin, 2000, 256).

Таким образом, подводя итог детальному историко-лексическому разбору и употреблению слова «Богомужный», мы видим, что греческое слово θεαυδρικῆ, которое переводчики перевели славянским словом «Богомужное», — это известный богословский термин, который появился во времена Христологических споров и объясняет единство действий человеческого и Божественного естества в лице Иисуса Христа.

Следующее слово, к которому мы обратимся для детального разбора, будет слово «рождение» (τόκον – masc. acc. sg. от глагола τίκτω).

Греческое слово τόκος имеет несколько значений. Во-первых, «прибыль, лихва, проценты, урожай» (Vejsman, 1900, 1248), т.е. значение с оттенком прибавления. Например, «посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью (τόκω)» (Мф. 25: 27), «для чего же ты не отдал серебра моего в оборот, чтобы я, придя, получил его с прибылью? (τόκω)» (Лк. 19: 23) и т.д. Второе же значение слова τόκος — «рождение, разрешение от бремени, плод, дитя, отпрыск, (у животных) приплод, потомство, молодняк» (Vejsman, 1900, 1248). Именно в таком значении мы употребляем его в слове Θεοτόκος, которое, согласно правила калькирования, переводится, как Богородица. Именуя Деву Марию Богородицей, мы подчеркиваем, что Она родила (τόκος) Бога, а не просто человеческое естество Христа.

Но в греческом языке есть еще один глагол со значением «рождать, производить на свет», которое также очень часто употребляется в Новом Завете, — «γεννάω» (Vejsman, 1900, 267). Например, «Ангел же сказал ему: не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит (γεννήσει — fut. ind. act. 3rd sg.) тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн» (Лк. 1: 13), «Рожденное (γεγεννημένον — perf. part. mp. neut. nom. sg.) от плоти есть плоть, а рожденное (γεγεννημένον — perf. part. mp. neut. nom. sg.) от Духа есть дух» (Ин. 3: 6) и т.д. Как любые синонимы, глаголы γεννάω и τίκτω имеют в чем-то общее лексическое значение, а в чем-то — разное.

А. П. Лопухин, разъясняя глагол γεννάω, пишет, что это слово обозначает не столько «рождение», сколько

«происхождение и возникновение» (Loruhin, 1911, 30), т.е. оно несет в себе оттенок процесса рождения — зарождения, возрастания и окончательного появления на свет. Это хорошо заметно, если выписать перевод производных слов от глагола γεννάω, например, «γεννητής — родитель», «γένος — род, происхождение» (Vejsman, 1900, 267) и т.д. В силу такого лексического значения этот глагол очень часто употребляется в Священном Писании при описании, например, родословной Иисуса Христа, истории рождения Иоанна Предтечи и т.д., где обозначает не факт рождения, а сам процесс появления на свет.

Таким образом, слова τόκος и γεννάω объединяет то, что они указывают на рождение и происхождение, а разнятся они в том, что первое слово указывает на факт рождения, а второе слово — на процесс рождения и его длительность.

Как мы видели, в догматике преп. Иоанн Дамаскин в значении «рождение» использует греческое слово «τόκος». Но кроме догматика, существует и много других примеров, когда он употребляет это слово: «Светися, светися, новый Иерусалиме: слава бо Господня на тебе возсия, ликуй ныне, и веселися, Сионе! Ты же, Чистая, красуйся, Богородице, о востании Рождества (του τόκου) Твоего» (Triod' Svetnaâ, 1992, 6), «Сохранив цела знамения, Христе, воскресл еси от гроба, ключи Девы невреdivый в рождестве (τω τόκω) Твоем, и отверзл еси нам райския двери» (Triod' Svetnaâ, 1992, 6) и т.д. Объяснение выбора преп. Иоанном в сторону слова τόκος можно объяснить по-разному. Во-первых, этим словом автор подчеркивает сам факт того либо иного события или факта, и именно поэтому, слово τόκος чаще употребляется в богослужебных текстах, а не исторических. Во-вторых, следует отметить, что греческий язык книг Священного Писания и язык преп. Иоанна Дамаскина — это два разных языка. Уже с конца XIX в. принято определять язык Нового Завета как койне (κοινή — общий), т.е. общепринятый вариант греческого языка, созданный на базе аттического и других ионийских диалектов. Однако само по себе койне тоже неоднородно, в нем можно выделить более культурную речь и просторечие, существенно меняющееся от региона к региону (Evangelië. Čast' II. Äzyk Evangelij, <http://www.pravenc.ru/text/347622.html>, 04.11.2021). А язык преп. Иоанна Дамаскина — это классический язык греческой литературы, на котором писали Лисий, Сократ, Платон, Аристотель. Поэтому, неудивительно, что преп. Иоанн Дамаскин, как знаток греческого языка, в своем творчестве для употребления слова рождение использует слово τόκος, которое свойственно классическому варианту греческого языка.

Теперь обратим свое внимание на слово «Пречестная» (πανσεβάσμιε — fem. voc. sg.). Панσεβάσμιε — это сложное греческое слово, которое состоит из двух слов: παν — «весь, целый» (Vejsman, 1900, 927) и σεβάσμιε (fem. voc. sg.) — «достойная почитания, священная, почтенная, уважаемая» (Vejsman, 1900, 1124). Приведем широко известные греческие слова, которые

начинаются с префикса παν, и обратим внимание на их перевод. Например, πανωλεθρίαν — «всегубительство» (Vejsman, 1900, 932), παντοκράτος — «вседержитель» (Vejsman, 1900, 931), παντοῦργον — «вседетель» (Vejsman, 1900, 931), παντοδύναμε — «всесильный» (Vejsman, 1900, 931), παναοίδιμε — «всеславный» (Vejsman, 1900, 928), πανέντιμος — «всечестный» (Vejsman, 1900, 929) и т.д. Таким образом, мы видим, что во всех этих случаях префикс παν был переведен славянским префиксом «все». Само употребление этого префикса не меняет смысл слова, но привносит в значение слова некую интенсивность проявления признака. Он как бы актуализирует уже выраженный основной смысл. И следуя этой логике, слово πανσεβάσμιε следует переводить не как «Пречестная», а как «Всечестная». Такой же подход к переводу мы видим и во второй части догматика — греческое слово Πανάμοιμε переведено как «Всенепорочная».

Итак, подведя итог всем размышлениям и замечаниям, выражение Πῶς μὴ θαυμάσωμεν, τὸν θεανδρικόν σου τόκον πανσεβάσμιε приобретает следующий перевод: «Как нам не удивиться, Всечестная, Богочеловечному Твоему Плоду!», а смысл этих слов таков: «Как нам не удивиться тому, о Всечестная, что Ты родила Богочеловека!».

2.3 Богословско-экзегетический разбор второй части догматика

«Искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная, родила бо еси без отца Сына плотию, прежде век от Отца рожденного без матери, никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения, но обою существу свойство цело сохраншаго».

Вторая часть догматика объясняет, почему Рожденный Богомладенец назван Богомужным или Богочеловечным. Он назван таким потому, что «Всенепорочная» не приняла «мужеского искушения» и «родила Сына плотию без отца, прежде век от Отца рожденного без матери».

В беседе с Никодимом Господь Иисус Христос говорит, что «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3: 6). Свт. Филарет Гумилевский, объясняя этот Евангельский стих, говорит: «... То, что рождено природою, остается природою: родившийся от человека является таким же человеком, каков родитель...» (Gumilevskij, 1869, 59). Поэтому, согласно мысли свт. Филарета Гумилевского, мы можем смело утверждать, что Дева Мария родила подобного себе по естеству, т.к. истинный человек может родить только истинного человека. Но такая логическая цепочка рассуждений объясняет только вторую часть слова «Богомужное» — «мужное» или человеческое.

Автор догматика утверждает, что Сын, рожденный от Девы Марии, «прежде век рожден без матери от Отца». Совершенно очевидно, что здесь идет речь о пречестном рождении Сына Божьего, т.е. преп. Иоанн Дамаскин в унисон с учением Церкви заявляет, что

Рожденный от Девы Марии – истинный Бог, второе Лицо Святой Троицы, Который превечно рождается от Отца. Все это дает нам право утверждать, что Рожденный от Девы Марии — это Богочеловек, а сам процесс рождения можно назвать Богомужным или Богочеловечным.

Теперь рассмотрим вторую часть догматика более подробно.

«Искушения бо мужскаго не приемши, Всенепорочная...» (Πεῖραν γὰρ ἀνδρὸς μὴ δεξαμένη Πανάμωρε).

Воскресный Октоих в переводе на русский язык Ивана Ловягина дает следующий перевод этой строчки: «Ты, Всенепорочная, не познавши мужа родила...» (Lovágin, 1892, 73). Иеромонах Амвросий (Тимрот) предлагает схожий перевод: «Ибо общения с мужем не испытав, Пренепорочная, родила...» (Glas 3. V subbotu Navelikoj večerni). Английский вариант этой строчки будет следующим: «For without having accepted to know a man...» (Sunday Octoechos – Tone 3, «Ибо не узнав мужа...»). Подобная мысль сохраняется и в белорусском переводе: «Ня ведаючы мужа, Ты, бязвінная, нарадзіла ў целе бяз бацькі Сына...» (Nadsan, 2012, 73). Можно продолжать приводить примеры переводов, но смысл их будет один и тот же — Дева Мария родила Богочеловека не от телесной близости с мужчиной.

Действительно, Церковь всегда утверждала, что Дева Мария и до рождества, и в рождестве, и после рождества Иисуса Христа пребыла девой. Эту истину, изложенную в сочинениях многих вселенских отцов и учителей, Церковь проповедовала с самых ранних веков. О том, что Богородица родит Сына, будучи Девой, провозвестил еще пророк Исаия: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7: 14). Он же, в пророчестве о запечатанной книге, указал на то, что Она навсегда сохранит Свое девство: «И всякое пророчество для вас то же, что слова в запечатанной книге, которую подают умеющему читать книгу и говорят: «прочитай ее»; и тот отвечает: «не могу, потому что она запечатана» (Ис. 29: 11). «Что же это за книга запечатленная, — пишет святитель Григорий Неокесарийский, — если, без сомнения, не Пренепорочная Дева? Кем она дается? Очевидно, священниками. Какому человеку? Древоделу Иосифу. Священники, обручив Марию целомудренному Иосифу, вверили ему Ее в ожидании времени брака; а Иосиф, приняв Ее, имел сохранить Деву в чистоте, как задолго предсказал пророк: дастся книга сия запечатленная человеку, ведущему писания, и речет: не могу прочести» (Сerkovnaâ proroved' nadvunadesâtye prazdniki, 1904, 629). Преп. Иоанн Дамаскин, сравнивая Пресвятую Богородицу с первозданной Евой, писал: «Ибо как Та была создана из [ребра] Адамова без совокупления, так и Она произвела нового Адама, рождаемого по закону чревоношения и сверхъестественного рождения... Ибо каким образом Родившая Бога и на опыте того, что последовало, познавшая чудо, допустила бы соединение с мужем? Ни в каком случае! Мыслить подобное, не говоря уже о том, чтобы делать, не свойственно здра-

вому помыслу» (Damaskin, 2000, 303). Имя Дева стало даже как бы собственным именем Марии. Мы встречаем множество примеров обращения к Богородице словом «Дева» в богослужебной традиции в данном категориальном значении: «Гавриилу вещавшу Тебе, Дево, радуйся, со гласом воплощашеся всех Владыка, в Тебе, святем кивоте, якоже рече праведный Давид; явилася еси ширшая Небес, поносивши Зиждителя Твоего. Слава Всельшемуся в Тя, слава Прошедшему из Тебе, слава Свободившему нас Рождеством Твоим» (Mineâ, 2002, 907), «Всечестное Твое рождество, Пресвятая Дево Чистая, Ангелов множество на Небеси и человеческий род на земли, ублажаем, яко Мати была еси Творца всех, Христа Бога. Того молящи о нас не престай, молимся, иже на Тя по Бозе упование положших, Богородице Всепетая и Неискусобрачная» (Mineâ, 2002, 231) и т.д.

Поэтому, когда выражение «искушения бо мужскаго не приемши, Всенепорочная, родила бо еси без отца...» толкователи объясняют просто тем, что Дева Мария не имела телесной близости со своим нареченным мужем Иосифом или с другим мужчиной, то это нисколько не противоречит учению церкви. Но при этом возникают другие вопросы. Что означает слово «искушение»? Почему взаимоотношения между мужем и женой, если мы говорим о семейных отношениях, называются искушением? Ответы на эти вопросы помогут нам глубже понять разбираемую строчку догматика.

Славянское слово «искушение» является переводом греческого слова πείρα, которое происходит от греческого глагола πειράω и означает «попытку, пробу» (Vejsman, 1900, 966). Использование однокоренных ему существительного «πειρασμός» и глагола «πειράζω» более многозначно. Здесь стоит выделить четыре основных примера употребления этих слов:

1. Пробовать, пытаться, делать попытку. Например, «Савл прибыл в Иерусалим и старался (επειράζεω — imperf. ind. ac.t 3rd sg. от πειράζω) пристать к ученикам; но все боялись его, не веря, что он ученик» (Деян. 9: 26), «дойдя до Мисии, предпринимали (επειράζον — imperf. ind. act. 3rd pl. от πειράζω) идти в Вифинию; но Дух не допустил их» (Деян. 16: 7) и т.д.

2. Испытывать, пробовать с положительной целью, т.е. понять, узнать. Например, «Говорил же это, испытывая (πειράζον — prepart. act. masc. nom. sg. от πειράζω) его; ибо Сам знал, что хотел сделать» (Ин. 6: 6), «испытывайте (πειράζετε — preimperat. ac.t 2nd pl. от πειράζω) самих себя, в вере ли вы; самих себя исследуйте» (2 Кор. 13: 5) и т.д.

3. Искушать, пробовать с отрицательной целью, т.е. соблазнить, совратить или уловить. Например, «и не введи нас в искушение (πειρασμόν — masc. acc. sg. от πειράζω), но избавь нас от лукавого» (Мф. 6: 13), «и приступили фарисеи и саддукеи и, искушая (πειράζοντες — prepart. act. masc. nom. pl. от πειράζω) Его, просили показать им знамение с неба» (Мф. 16: 1) и т.д.

4. Искушение Бога, т.е. попытка вызвать Бога на доказательства Своего присутствия, силы или благодати. Например, «Где искушали (ελεῖρασαν — аог. ind. act. 3rd pl. от πειράζω) Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дела Мои сорок лет» (Евр. 3: 9) и т.д.

Но в греческом языке есть еще один глагол со значением проверять, испытывать. Это глагол δοκιάζω. Чтобы понять смысловой оттенок этого слова, рассмотрим ряд однокоренных ему слов:

1. δοκέω — «полагать, думать, мнить, казаться» (Vejsman, 1900, 338).

2. δοκιος — «проверенный, считающийся хорошим, неподдельным на основе испытания, испытанный, достойный» (Vejsman, 1900, 339). Например, «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные (δοκιμοί)» (1 Кор. 11: 19) и т.д.

3. δοκιμιον — «считающийся ценным, испытанным, подлинным, а также сам акт испытания» (Vejsman, 1900, 339). Например, «зная, что испытание (δοκιμιον) вашей веры производит терпение» (Иак. 1: 3) и т.д.

4. δοκιάζω — «попытка понять истинность, ценность чего-то с помощью проверки, испытывать, проверять, одобрять (находить выдержавшим испытание)» (Vejsman, 1900, 339). Например, «Лицемеры! Лице земли и неба распознавать (δοκιάζειν) умеете, как же времени сего не узнаете?» (Лк. 12: 56) и т.д.

Таким образом, сравнивая переводы синонимов πειράζω и δοκιάζω, можно сказать, что их значения сходятся в той точке, где идет речь о проверке и испытании вообще или когда говорится об испытании с положительной целью, т.е. о стремлении узнать, понять качество, ценность или истинность чего-либо. Когда же речь идет о желании совратить или соблазнить кого-либо с помощью искушения, тогда используется только слово «πειράζω».

Но возникает вопрос, Бог нас искушает (πειράζω), т.е. соблазняет, или испытывает (δοκιάζω)?

Апостол Иаков в своем соборном послании пишет: «В искушении (πειραζόμενος) никто не говори: Бог меня искушает (πειράζομαι); потому что Бог не искушается (ἀπειραστός) злом и Сам не искушает (πειράζει) никого, но каждый искушается (πειράζεται), увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1: 13). Этот стих помогает нам более четко определить слова «искушение» (πειρασμός) и «испытание» (δοκιμιον). Толкуя этот стих, св. Беда Достопочтенный пишет: «Искушения бывают двоякого рода. Одни — которые соблазняют, другие — которые испытывают. Теми, которые соблазняют, Бог не искушает никого. Теми [же], которые испытывают, Бог искушал Авраама» (Grin', 2013, 17).

Действительно, Бог никого из нас не искушает, потому что «каждый искушается (πειράζεται), увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1: 14). Или, как точнее говорит свщмч. Дионисий Александрийский: «Бог, искушая, искушает на пользу, а не для того, чтобы причинить зло; почему и сказано, что Бог несть

искуситель злым» (Svš. Dionisij Aleksandrijskij). Другими словами можно сказать, что в процессе искушения/испытания существует два составляющих момента. Во-первых, определенные условия нашей жизни, в которые мы, несомненно, попадаем по Божьей воле. Господь промышляет о каждом человеке и каждого из нас ведет к себе по определенной дороге. А вот вторым составляющим моментом в процессе искушения/испытания является наше поведение на этой дороге, которое мы выбираем уже по своей собственной воле. Конечно, Бог понимает последствия той или иной ситуации, но инициатором нашей внутренней борьбы является не Бог, а мы сами. Мы сами решаем, побороть и преодолеть искушение либо поддаться ему. Стоит отметить, что у Бога подобных внутренних конфликтов не бывает: «Бог не искушается (ἀπειραστός) злом» (Иак. 1: 14).

Ключом к пониманию всего вышесказанного является библейское повествование об искушении Иисуса Христа в пустыне. В евангелии от Матфея мы читаем, что после крещения в реке Иордан «Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола» (Мф. 4: 1). Перед нами первый момент процесса искушения/испытания, который происходит по воле Бога, т.к. «Иисус возведен был Духом». При чем у евангелиста Марка более четко это показано: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню» (Мк. 1: 12). Профессор А. П. Лопухин, толкуя этот стих, пишет: «Евангелист Марк говорит, что Дух Святой с силой увлекает (ἐκβάλλει) Христа в пустыню. Христос чувствует, как бы неудержимое влечение пойти в пустыню и там вступить в борьбу с сатаной» (Lopuhin, 1911, 20). Дальнейшее описание — это уже борьба Христа, как человека. Для многих людей сцена искушений Иисуса Христа в пустыне представляется как беседа Бога с диаволом: один что-то предлагает выполнить, а Второй отказывается. Но такое видение этой истории не совсем полное и правильное. Искушение Христа в пустыне — это не беседа и даже не спор с диаволом, ведь когда человека посещает искушение, это же не означает, что к нему видимым образом всегда приходит диавол и предлагает ему сделать то-то и то-то. Потом между ними начинается диалог или спор, и только потом, если человек не смог устоять в диалоге, происходит уже и само падение человека. Конечно, диавол может являться человеку видимым образом, стараясь всякими способами увлечь его. Самый яркий пример этого — житие Печерского святого прп. Никиты Затворника, епископа Новгородского. Не имея достаточного монашеского искуса в среде братии, он рано удалился в затвор. Здесь ему явился диавол в образе Ангела и обольстил поклониться ему. Далее по внушению лукавого прельщенный подвижник совсем перестал молиться, лишь изучал книги Ветхого Завета. Когда братия обители поняла, что с ним творится что-то неладное, то начала усердно молиться — и изгнала из его кельи беса. Впоследствии Никита стал епископом Новгородским (Mineâ, 1997, 555-556). Но, кроме таких видимых бесовских искушений, каждый человек испытывает каждоднев-

ные искушения, которые возникают у нас время от времени. Преп. Иоанн Кассиан о словах об искушении в молитве «Отче наш» пишет: «Итак, слова молитвы: «не введи нас во искушение» – не то значат, что «не попусти нам когда-либо искушиться», но «не допусти нам быть побежденными в искушении. Искушаем был Иов, но не введен в искушение, ибо «не даде безумия Богу» (Иов. 1: 22) — и не осквернил уст богохулением, к чему хотел привлечь его искушитель. Искушаем был Авраам, искушаем был Иосиф, но ни тот, ни другой из них не введен был в искушение, ибо ни один не исполнил воли искушителя» (Dobrotolúbie, 1895, 136). Таким образом, повседневные искушения с нами везде и всегда. Наполненные дразнящей, провокационной силой, они характеризуют наше внутреннее душевное состояние. Вот так Церковь смотрит и на историю искушений Иисуса Христа в пустыне. Его искушения — это не диалог с дьяволом, а это Его собственные мысли и желания, которые Его одолевали. Христос был не только Богом, но и человеком. Как Бог, Он, конечно, знал, что с Ним произойдет, но хотел ли Он этого, как человек, конечно, нет. Вот, как об этом размышляет преп. Максим Исповедник: «...через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению... посредством них [страстей] действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей. Стало быть, Единородный Сын Божий и Слово, став по чело- веколюбию [Своему] совершенным Человеком, чтобы избавить естество человеческое от этой лукавой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха. А поскольку лукавые силы оказывали, по причине греха, на страстность Адамову [различные] воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества, то они, разумеется, созерцая по причине плоти в Спасителе Боге естественную страстность Адама и полагая, будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью навлек на Себя закон естества, а не движется самоопределением воли, напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные, а тем самым сделать что-либо угодное им. Он же при первом испытании [путем] искушений наслаждениями, позволив им поиграть своими кознями, совлек их с Себя и изверг из естества, [Сам] оставшись недоступным и недосягаемым для них, конечно, нам, а не Себе, приписывая победу и преподнося, как Благий, все достигнутое Им тем, ради кого Он стал Человеком. Ибо Сам Он, будучи Богом, Владыкой и свободным по естеству от всякой страсти, не нуждался в искушении, но [допустил] его для того, чтобы, приманив [к Себе] нашими искушениями лукавую силу, поразить ее [одним] соприкосновением [с Собою], умерщвляя ту, которая рассчитывала погубить Его, как в начале [погубила]

Адама. Так совлек Он с Себя при первом искушении напавшие [на Него] начала и власти, далеко прогнав их от естества [человеческого], исцелив страстность [его] в отношении к наслаждению и изгладив в Себе рукописание (Кол 2:14) Адамово, [состоящее] в добровольном согласии на страсти наслаждения; в силу этого рукописания человек, имея волю, склонную к наслаждению, даже молча возвещал делами лукавую деспотию над собой, из страха смерти не освобождая себя от ига наслаждения. Итак, Господь, подвергнувшись первому искушению наслаждениями, истощил лукавые силы, начала и власти... Стало быть, Господь совлек с Себя начала и власти при первом испытании искушениями в пустыне, исцелив страстность всего естества в отношении к наслаждению» (Maksim Ispovednik, 1994, 72).

Поэтому искушения Иисуса Христа — это те человеческие мысли, размышления, внутренняя духовная борьба, которые проявили себя в пустыне, куда «возведен был Духом... для искушения от дьявола» (Мф. 4: 1) тотчас после крещения и не оставляли Его на протяжении всех трех лет общественного служения.

Другим ярким примером к пониманию процесса искушения/испытания является ветхозаветная история принесения Авраамом в жертву своего возлюбленного сына Исаака. В данной истории известно то, что именно Бог, а не кто-то другой, поставил Авраама в эту ситуацию: «И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Быт. 22: 1-2). Епископ Виссарион (Нечаев) в толковании на эти стихи Книги Бытия пишет: «»Бог искушаше Авраама»: испытывал Авраама, или поставлял его в такое положение, в котором должно было открыться, до какой степени духовного совершенства, духовной зрелости достиг он рядом всех предшествовавших испытаний его веры и преданности Богу» (Нечаев, 1891, 183). По мысли епископа Виссариона, именно Бог является виновником того, что Авраам стал перед таким страшным выбором. Но далее владыка объясняет причину происходящего: «Не для Бога нужно было это испытание, – Всеведущий знал, на что способен был решиться Авраам; но Ему угодно было, по любви к Аврааму, дать ему случай чрез предстоящий ему подвиг беспримерного самоотвержения проявить силу своей веры и преданности Богу и за беспримерный подвиг заслужить беспримерную награду» (Нечаев, 1891, 183). Общий смысл этих слов следующий: такие чувства, как любовь, вера, преданность проявляют себя не тогда, когда про них говорят или думают, а тогда, когда они в действии, а их проверка — это испытание. Поэтому, действительно, именно Бог поставил Авраама пред таким тяжелым выбором, но Он не является инициатором той внутренней борьбы, которая происходила в душе у Авраама. Наоборот, Господь дает Аврааму твердые обетования об его сыне Исааке, благодаря которым он смог бы преодолеть все

возможные будущие сомнения: «Бог же сказал [Аврааму]: именно Сарра, жена твоя, родит тебе сына, и ты наречешь ему имя: Исаак; и поставлю завет Мой с ним заветом вечным [в том, что Я буду Богом ему и] потомству его после него» (Быт. 17: 19).

Теперь, изучив принцип действия искушения/испытания, определим четкие границы значений слов «искушение» (πειρασμός) и «испытание» (δοκιμῶν). Бог ставит каждого человека в определенные жизненные или духовные условия с целью нашего очищения, утверждения, совершенствования. В данном случае мы можем употребить слово «испытание» (δοκιμῶν) в значении проверки с положительной целью. Однако, учитывая то, что Бог наделил человека свободой выбора и волей, то испытание имеет своей целью проверить, к чему наша воля тяготеет. Другими словами испытание нас подразумевает не столько сами условия, в которые мы попадаем, сколько решения, которые мы принимаем в них при давлении «ветхого человека». О таком состоянии пишет в своих посланиях апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7: 15). Профессор А. В. Иванов в толковании на этот стих послания говорит: «Апостол изображает состояние невозрожденного человека, в котором происходит внутренняя борьба между умом и волей, между духом и плотью. С падением человека воля перестала слушаться внушения разума, который ещё сохранил знание добра и желает его, стремится к нему, но не имеет силы побудить волю к совершению того, чего он хочет» (Ivanov, 1873, 318). Вот такое состояние или точнее давление, возникающее в проблемных ситуациях и стремящееся совратить христианина, мы и можем назвать искушением (πειρασμός), но в значении проверка с негативной целью.

Таким образом, можно заключить, что искушение является частью общего испытания.

Теперь, суммировав все вышеприведенным замечаниям и размышлениям, постараемся понять смысл слов рассматриваемой строчки догматика — «искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная».

О жизни Пресвятой Девы Марии сведений сохранилось очень мало. Писатели Священной истории Нового Завета не ставили перед собой цель сообщить нам полную информацию даже о жизни Иисуса Христа, не говоря уже о ком-то другом, даже если этот кто-то другой, является родной матерью Иисуса Христа. В Новом Завете мы встречаем всего несколько упоминаний о ней, и только лишь евангелист Лука рассказывает нам более подробно о нескольких важных моментах из жизни Божией Матери, например, историю Благовещения, события встречи Девы Марии со своей родственницей Елизаветой, события принесения Богомладенца в храм и встречу со старцем Симеоном. Все остальные события из жизни Божией Матери, в честь которых установлены церковные праздники, находятся в области предания Святой Церкви. Одним из таких источников является, так называемое, протоевангелие Иакова (Kniga apokrifov, 2004, 179).

Так, согласно этому раннехристианскому апокрифу, рассказ о рождении Божией Матери начинается с того, что мы видим супружескую чету — Иоакима и Анну — людей очень преклонного возраста, людей очень благочестивых, но вместе с тем людей глубоко несчастных, т.к. у них нет детей. Сложно представить, насколько тяжело они переживали свое положение, ведь бездетность иудея воспринималась не просто, как семейная печаль или личная драма, но как нечто большее. Если в истории Израиля человек не оставлял после себя следа и потомства, то это могло значить только одно — Сам Бог, Податель жизни, желает вычеркнуть этот род из книги жизни. Слезная молитва бездетных праведников, как далее мы читаем в протоевангелии, была услышана, и Господь послал Иоакиму и Анне великую радость — у них рождается дочь, которую они называют Мария. В день ее рождения не было Небесных воинств, которые бы воспевали ее славу, не было мудрецов с Востока с дарами. О ее рождении и детстве нам ничего не известно. Но с уверенностью можно сказать, что в роде человеческом, которому свойственна греховность, родилась и развивалась совершенно иная жизнь — жизнь, устремленная к правде Божией, жизнь, исполненная стремлением осуществить Закон Божий. Вот, как об этом Церковь поет на богослужении в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы: «Прежде зачатия, Чистая, освятилася еси Богу и, рождшия на земли, дар принеслася еси ныне Ему, исполняющи отеческое обещание: в Божественном же храме, яко сушо Божественный храм, от младенства чисте, со свещами светлыми отдана бывши, явилася еси Приятелище Неприступнаго и Божественнаго Света. Велико воистинну предшествие Твое, едина Богоневесто и Приснодево» (Mineâ, 1997, 173). Конечно, это соприкосновение святого и греховного, светлого и темного сопровождало всю человеческую историю. Но все же мир никогда не имел в себе, среди людей, такого человека, сосуд такой чистоты и святости, как Дева Мария, Которая смогла вместить в себе Невместимого Бога, второе лицо Святой Троицы. Иоаким и Анна благодарили Бога за то утешение, которое Он послал им уже на закате их жизни. Они, конечно, и представить себе не могли, кем станет их дочь. Не знала об этом и сама Мария, ведь в Новом Завете мы находим подтверждение того, как она смутилась от сказанного ей Архангелом Гавриилом в момент Благовещения: «Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие» (Лк. 1:21).

Следующая история, связанная с именем Пресвятой Богородицы, которое сохранило до наших дней Священное Предание Святой Церкви — это введение во храм Пресвятой Девы Марии (Kniga apokrifov, 2004, 211). Марии было представлено одно из помещений в здании, примыкавшем к храму, где она воспитывалась до 14-летнего возраста, считавшегося у евреев совершеннолетием. О жизни и быте Богородицы в Иерусалимском храме известно немного. Предание Церкви сохранило сведения, что Она, например, воспитыва-

лась в обществе благочестивых дев, читала Священное Писание, постоянно молилась, занималась рукоделием (Kniga apokrifov, 2004, 211-212). Свт. Димитрий Ростовский приводит рассказ свт. Григория Никомидийского о посещении Марии в храме ангелом: «Она пребывала в общении с Ангелами. Это и Захария узнал; ибо когда он, по обычаю священническому, был в алтаре, то увидел, что кто-то необычайного вида, беседует с Девой и подает Ей пищу. Это был явившийся Ангел; и удивился Захария, размышляя в себе: что это за новое и необычайное явление?» (Rostovskij, 2016, 550). Прав. Иоанн Кронштадтский спрашивает: «В чем проводила время преблагословенная Дева во храме?». И сам отвечает: «Наученная Самим Духом Святым через посредство дев письмам еврейским и молитве, Она проводила время в молитве, чтении слова Божия, как это вы видите на иконе Благовещения, в богомыслии и рукоделии» (Dom Božij).

Согласно церковному преданию, Дева Мария жила при храме около одиннадцати лет и выросла глубоко благочестивой, во всем покорной Богу, необычайно скромной и трудолюбивой (Kniga apokrifov, 2004, 211). Желая служить только Богу, Она дала обещание не выходить замуж и навсегда остаться девой. Решение Девы Марии — это ключ к пониманию слов догматика «...искушения бо мужескаго не приемши...». Дело в том, что греческое слово ἀνδρῶς, которое на славянский язык было переведено как «мужескаго», является формой родительного падежа от слова ἀνήρ, которое, в свою очередь, имеет значение «мужчина, человек, взрослый мужчина, муж, супруг, возлюбленный, любовник» (Vejsman, 1900, 114). Как мы видим, значение слова ἀνήρ зависит от контекста употребления. Поэтому совершенно не обязательно эту строчку догматика понимать буквально, будто Дева Мария родила Христа, избежав супружеской близости со своим мужем. Автор догматика направляет нашу мысль на совершенно другое искушение/испытание, которое стояло перед Марией, — как жить после Своего совершеннолетия. Мы помним, что, желая служить Богу, Богородица дала обещание навсегда остаться девой. Очевидно, что мысль о сохранении Своего девства появилась у Нее не в один миг, это результат долгих размышлений. Но насколько это решение было революционным для того времени, можно понять, если вспомнить, как видели свою роль женщины Ветхого завета. Через женщину на землю пришла смерть и тление. Единственная надежда на спасение — это продолжение рода, чтобы через деторождение принести в мир Спасителя. В деторождении Ветхий Завет усматривает не столько биологическую функцию продления рода, сколько религиозную, спасительную функцию: от женщины может произойти на свет Мессия, который восстановит райское состояние человека. Такая функция женщины, естественно, определяет во многом и отношение к ней. Отсутствие у родителей детей считалось знаком какого-то особого Божьего неблагоприятия, почти наказания, позором в глазах соплеменников. Поэтому каждая женщина

Ветхого завета желала видеть себя матерью и тем самым поучаствовать в деле возрождения человечества. Пресвятая Богородица все Свое детство провела при храме, где все было буквально пропитано ожиданием пришествия Мессии. Каждый день девушки слышали наставления о важности материнства, о важности продолжения рода. Именно в такой атмосфере подготовки к брачной жизни воспитывалась Дева Мария. Но, невзирая на всеобщее мнение, взгляды, стремления, Пресвятая Богородица принимает совсем противоположное решение, революционное для того времени решение — Она решает навсегда остаться девой. Свт. Амвросий Медиоланский писал о Матери Божией: «Она была Девой не телом только, но и душою, смиренна сердцем...» (Mediolanskij, 1901, 7), т.е. Мария принимает решение остаться девой только благодаря Своим душевным качествам. По Своему смирению и сердечной чистоте Она даже и не дерзала подумать стать матерью будущего Мессии. И также, как в случае со Христом во время искушения в пустыне и с ветхозаветным патриархом Авраамом, когда любовь и преданность должны были проявить себя в действии, Марии не единожды предстоит проявить верность своему выбору и преданность Богу на деле. Например, в день обручения со старцем Иосифом, в день Благовещения, в событиях рождения Иисуса Христа и т.д. Смелость решения Богородицы обусловлена еще и тем, что девушка без отца, без семьи была обречена на очень тяжелую жизнь. Ведь женщина в древнем мире могла реализовать себя только в семье: сначала в качестве дочери, потом жены, потом матери или сестры. Но самой по себе, в одиночку, без поддержки, молодой девушке пришлось бы очень не просто.

Таким образом, слова догматика «...искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная...» говорят о силе воли Пресвятой Богородицы. Приняв решение посвятить целиком всю Свою жизнь на служение Богу, Дева Мария осталась верна этому выбору на протяжении всей Своей жизни. Господь неоднократно испытывал (δοκιμάζω) Ее любовь к Себе, поставляя Марию в различные ситуации, но Она, как чистейший сосуд, победила все искушения (πειρασμός) — искушения как от окружающих людей, так и от Себя Самой, как человека.

Продолжим дальнейшее рассмотрение догматика: «...родила ... Сына плотию, прежде век от Отца рожденного без матере...».

Как мы видим, в этих словах догматика автор рассказывает, Кого родила Божья Матерь, а родила Она «Сына, прежде век от Отца рожденного без матере». Совершенно очевидно, что здесь идет речь о втором лице Святой Троицы, Сыне Божием, Который в Своем земном рождении получил имя Иисус.

Здесь важно понимать, что называя Рожденного от Марии Сыном, Который имеет Своим отцом самого Бога, преп. Иоанн Дамаскин для описания того, что в принципе неопишимо и человеческим разумом не может быть осознано, использует язык образов. Сам

Спаситель очень часто в Своих проповедях прибегал к использованию таких аналогий, сравнений и метафор. Например, чтобы показать суть Своих отношений с Богом, Христос брал в качестве примера человеческие отношения отца с сыном. Такой пример, конечно, не мог по-настоящему показать всю суть отношений внутри Святой Троицы, но, тем не менее, наиболее соответствовал реальности внутри Божественной жизни, ведь родители и дети — это самые близкие люди и обладают одной человеческой природой. Поэтому, когда Христос называет Своего Отца Богом, то Он тем самым по аналогии указывает, во-первых, на Свое Божественное достоинство, потому что Он — Сын Божий, а значит, как и Отец, обладает Божественной природой, а, во-вторых, Христос подчеркивает, что их связывает чувство любви, любви настоящей и жертвенной, ведь только родители способны пожертвовать своей жизнью ради детей, а дети готовы пострадать ради своих родителей.

Утверждение о том, что Иисус Христос есть Сын Божий, Церковь исповедовала с самых первых дней своего существования. Однако в древности выражение «сын божий» было явлением достаточно распространенным. Греки и римляне обычно сынами божьими именовали каких-то героических личностей. По этому вопросу ясно высказывается сирийский богослов Афрат (IV в. н.э.): «Почетное имя божества присваивалось людям, и их считали достойными носить его. И людей, которыми Бог был доволен, Он Сам называл Своими сыновьями и друзьями. Так, когда Он избрал Моисея как Своего друга и излюбленного вождя Своего народа и сделал его учителем и священником. Он назвал его Богом, ибо сказал ему: «Я назначил тебя Богом над фараоном». И тотчас Он дал ему его жреца. «Истинно, Аарон, брат твой, будет говорить за тебя с фараоном; над ним будешь ты Богом, но он будет толкователем твоим. И далее написано: «Вы сыновья Господа вашего Бога». А о Соломоне сказано: «Он будет Мне как сын, а Я буду ему как Отец». Как мы называем сыном Божьим Христа, через которого мы узнали Бога, так и Господь назвал Израиля своим перворожденным Сыном, и сказал Соломону: «Он будет Сыном Мне» (Hamidu, 1995, 11). Похожий эпизод употребления титула «сын божий» в языческом представлении мы находим и в евангельской истории. Римский центурион, который во время распятия Спасителя стоял у креста, сказал: «...воистину Он был Сын Божий...» (Мф. 27: 54). Конечно, это совсем не означает, что своим высказыванием этот римский воин исповедовал веру во Христа как в Бога. Такое осознание, наверно, к нему пришло позднее, но в данный момент он на языке своей культуры, своих представлений выразил то, что этот распятый Иисус из Назарета был великим человеком и неординарной личностью. А таких необычных личностей они обычно называли «сынами бога».

Но Христос, называя Себя в Евангелии Сыном Божиим, подразумевает совершенно иное значение,

не имеющее ничего общего ни с язычеством, ни с иудаизмом. Христос говорит о Себе как о Сыне Божием, чтобы показать Свои особые и уникальные отношения с Богом, Свою неразрывную связь с Ним. Эту связь Христос осознал уже в возрасте 12 лет: «Он (Христос — прим. прот. В. П.) сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк. 2: 49). В толковании на этот стих епископ Михаил (Лузин) говорит: «...самое выражение этой мысли очевидно скрывает в себе более обширный смысл, именно: указывает прикровенно на все великое дело Его служения, которое Ему предназначено и предстоит совершить, — что Ему надлежит делать то, или быть деятелем главным в том, для совершения чего Он послан от Отца» (Luzin, 2004, 147). В Евангелии от Матфея Иисус Христос Иерусалимский храм называл «домом Моего Отца» (Мф. 21: 13). В притче же о злых виноградарях Христос показал, что тем Сыном, Которого Хозяин (Бог Отец) послал привести дела в порядок, был Сам Он (Мф. 21: 33-42). Именно в таком ключе объясняют эту притчу все толкователи. Очень образно эта притча звучит в изложении преп. Иоанна Дамаскина, который как бы от лица Самого Христа говорит: «Вот Сам Я пришел — Сын и Наследник! Постыдитесь права сыновьяго, уважьте достоинство естества Отчего: ибо Я во Отце и Отец во Мне (Ин. 14: 10). Я из сожаления к винограду Моему снишел на землю; и несмотря на то, Я почиваю в недрах Отца Моего. Отдайте же Мне плоды Моего достояния!» (Beseda, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/beseda-na-issokhshuju-smokovnutsu-i-pritchu-o-vinograde/, 05.11.2021). Но то, что иногда Господь говорит прикрито и образно, в других местах Священного Писания звучит ясно, понятно и открыто. Например, «...все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть...» (Мф. 11: 27). Мы видим, что здесь Господь Иисус Христос ясно и недвусмысленно говорит о Своей очень тесной и необъяснимой нами связи и близости к Своему Богу Отцу. Монах Евфимий Зигабен в толковании на этот евангельский стих говорит: «Христос сказал это, яснее показывая равенство с Отцом: если только Они одни имеют равное знание один о другом, то, конечно, Они равны» (Zigaben, 2000, 86). Причем уникальность этих отношений между Богом Отцом и Богом Сыном состоит еще и в том, что существуют они вечно, т.к. Слово — вторая ипостась Святой Троицы — «было в начале у Бога» (Ин. 1: 2). Преп. Иоанн Дамаскин, рассуждая о Боге Отце и Сыне Божием, пишет: «Ибо не было времени, когда Бог был без Слова. Но Он всегда имеет Свое Слово, Которое от Него рождается и Которое не безлично, как наше слово, и не изливается в воздух, но ипостасное, живое, совершенное, помещающееся не вне Его, но всегда пребывающее в Нем» (Damaskin, 2000, 245).

Продолжая тему описания свойств природ Иисуса Христа, автор догматика пишет, что Рожденный от Девы Марии и по человечеству, и по Божеству не изменил Своих свойств — «...никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения, но обою существу свойство цело сохранишаго...». Как мы видим, здесь преп. Иоанн Дамаскин говорит в унисон с отцами 4-го Вселенского Собора, которые в одном из своих канонов провозгласили: «Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что ...один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах (εν δύο φύσεσιν) неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно...» (Losskij, 1991, 41). Этими словами святые отцы утверждали, что в единой личности Христа соединились два естества или две природы — Божественная и человеческая. Соединились без изменения так, что Божественная природа сохранила в Нем свое совершенное и неумаленное Божество, а человеческая природа — совершенное человечество. Но в отличие от преп. Иоанна Дамаскина отцы Халкидонского собора в своем решении не дают ясности в определении ипостаси Иисуса Христа. Преп. Иоанн Дамаскин идет дальше и для того, чтобы охарактеризовать единство Христа, использует понятие сложной ипостаси: «Мы говорим, что две природы сохраняются и после соединения в одной сложной ипостаси, то есть в одном Христе» (Damaskin, 1997, 88). И эту сложную ипостась Иисуса Христа с своим догматике преп. Иоанн Дамаскин называет не иначе, как Богочеловек — «Как нам не удивиться, Всечестная, Богочеловечному Твоему Плоду!».

2.4 Богословско-экзегетический разбор третьей части догматика

«...Темже, Мати Дево Владычице, Того моли спастися душам, православно Богородицу исповедающих Тя».

Последняя часть догматика содержит в себе обращение к Божьей Матери с просьбой о ходатайстве перед Своим Сыном о человеческом роде. Причем это обращение вводится в текст указательным местоимением «темже», смысл которого мы по инерции ассоциативно стараемся найти в русском языке, но от этого смысл всего предложения становится еще менее понятным. В греческом языке местоимение «темже» выражено словом διὸ, что переводится, как «причину, вследствие чего, поэтому, почему и т.д.» (Vejsman, 1900, 301). Если принять такое значение греческого слова διὸ, то становится понятно, что две первых части догматика объясняют причину, по которой мы обращаемся к Божьей Матери с просьбой быть ходатаицей за нас перед Богом.

В третьей части догматика содержится очень глубокая и правильная мысль. И суть этой мысли в том, что нас спасает только Бог. «Нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4: 12), — говорит нам Священное Пи-

сание. Это к Богу, а не к Божьей Матери или святым, мы обращаемся со словами: «Отче, спаси нас», потому что дело нашего спасения — это дело только рук Божий. К святым же и к Божьей Матери мы обращаемся со словами «помоги нам», т.е. мы просим их помочь нам в деле нашего спасения. Вот поэтому любой молебен или акафист святым или Божьей Матери начинается словами: «Благословен Бог наш, всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь».

Некоторую сложность мы встречаем при разборе выражения «православно Богородицу исповедающих Тя». Греческий текст этих слов таков: «...σωθῆναι τὰς ψυχὰς τῶν ὀρθοδόξως, Θεοτόκον ὁμολογούντων σε». Как мы видим, во-первых, различается пунктуация, во-вторых церковно-славянское слово «православно» — это калька с греческого слова ὀρθοδόξως, выраженного причастием. Другой известный пример употребления слова ὀρθοδόξως в богослужебных текстах мы встречаем в ирмосе 9-ой песни Великого покаянного канона преп. Андрея Критского: «...Θεόνυμφον Μητέρα, ὀρθοδόξως μεγαλύνομεν» (Velikij kanon). И в догматике Великой вечерни и в ирмосе канона слово ὀρθοδόξως переведено, как «православно». Действительно, такой перевод уже крепко прижился в богослужебной традиции Церкви, но надо признать, что не каждый понимает, что значит «православно Богородицу» исповедовать или «...яко Богоневестную Матерь, православно» величать.

Этимология слова «православие» действительно весьма интересна. «Православие» — это калькированный перевод греческого слова «ὀρθοδοξία». В свою очередь слово «ὀρθοδοξία» состоит из двух частей: «ὀρθός» — «правильный, правый» (Vejsman, 1900, 898) и «δόξα» — «мнение, суждение, учение», хотя может переводиться и как «слава, честь» (Vejsman, 1900, 340). Слово «православие» также имеет два корня. Корень «прав» вопросов не вызывает, однозначная его семантика — «правильное, верное». Вторая часть — «славие» — имеет тот же корень, что и слово «слава», одно из значений которого также «мнение, суждение, учение», например: «об этих людях идет дурная слава». Таким образом, слово «православно», как наречие от слова «православие» означает «правильное славление». Но даже при таком этимологическом разборе остаются вопросы: а что значит «правильно славить» Богородицу. Поэтому правильно было бы слово τῶν ὀρθοδόξως, переведенное, как «православно», и ὁμολογούντων σε, переведенное, как «исповедающих Тя», рассматривать вместе. При таком подходе мы правильно пойдем смысл этой строчки догматика. Более того, греческое слово ὀρθός имеет много примеров употребления с другими значениями. Например, «сказал громким голосом: тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо (ὀρθός). И он тотчас вскочил и стал ходить» (Деян. 14: 10), «и ходите прямо (ὀρθός) ногами вашими, дабы хромлющее не совратилось, а лучше исправилось» (Евр. 12: 13) т.д. Существуют и устоявшиеся словосочетания со словом

ὀρθός, например, ὀρθοῖ τὰς ψυχάς, что значит «твердые духом», ἐξ ὀρθῆς φρενός, что значит «от чистого сердца», ὀρθῶ λόγῳ, что значит «по правде говоря» (<https://translate.academic.ru/ὀρθός/xx/ru/>, 05.11.2021) и т.д. Как мы видим, слово ὀρθός имеет более глубокий смысл, чем просто «правильный». Поэтому, если учесть все значения слова ὀρθός, можно полагать, что последняя строчка догматика имеет следующий смысл: «...Поэтому (как итог всего вышесказанного), Мати Дево Владычице, Того (Христа) моли спастися (нашим) душам, прямо (искренне, от всего сердца, твердо) Тебя Богородицу прославляющих». Причем слово ὀμολογοῦντων означает не только «исповедающих», но «признающихся в любви» (Vejsman, 1900, 883), т.е. наименование Девы Марии «Богородицей» — это наше признание Ей в любви за согласие послужить делу спасения человеческого рода.

3. Заключение

Подводя итог детальному богословско-экзегетическому разбору воскресного догматика 3-го гласа, подчеркну, что догматики преп. Иоанна Дамаскина важны для нас, прежде всего тем, что хранят в себе самое таинственное, что может быть — человеческое слово, которым мы выражаем свое дерзновение и смирение, веру и любовь перед Богом. Воскресные догматики глубоки в своем богословии, но вместе с этим, они нежны в своем выражении чувств. Они заставляют задуматься и размышлять, но вместе с этим они нравственно воодушевляют к духовной работе над собой. Исходя из этого, можно смело сказать, что воскресные догматики преп. Иоанна Дамаскина имеют исключительное значение для православного христианина.

Bibliografia

- Bibliâ. Svâšennoe Pisanie Vethogo i Novogo Zaveta.* (1992.). Moskva: Izdanie Moskovskoj Patriarhii. [Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. (1992.). Москва: Издание Московской Патриархии].
- Amvrosij Mediolanskij, svt. (1901). *Tvoreniâ po voprosu o devstve i braku v ruskom perevode*, Kazan'. [Амвросий Медиоланский, свт. (1901). Творения по вопросу о девстве и браке в русском переводе, Казань].
- Ioann Damaskin, prep. (2000). *Točnoe izloženie pravoslavnoj very*, Moskva: «Lod'â». [Иоанн Дамаскин, преп. (2000).
- Maksim Ispovednik, prep. (1994). *Tvoreniâ*, k. 2, č. 1, Moskva: izd. «Martis». [Максим Исповедник, преп. (1994). Творения, к. 2, ч. 1, Москва: изд. «Мартис»].
- Dmitrij (Rostovskij), svâtitel'. (2016). *Žitiâ svâtyh*, k. 3, Moskva: izd. «Kovčeg». [Дмитрий (Ростовский), святитель. (2016). Жития святых, к. 3, Москва: изд. «Ковчег»].
- Filaret (Gumilevskij), svt. (1869). *Učenie evangelista Ioanna o Slove*, Černigov. [Филарет (Гумилевский), свт. (1869). Учение евангелиста Иоанна о Слове, Чернигов].
- Mineâ, ânvar'.* (1997). Moskva: izd. «Pravilo very». [Минея, январь. (1997). Москва: изд. «Правило веры»].
- Mineâ, sentâbr'.* (1997). Moskva: izd. «Pravilo very». [Минея, сентябрь. (1997). Москва: изд. «Правило веры»].
- Mineâ, noâbr'.* (1997). Moskva: izd. «Pravilo very». [Минея, ноябрь. (1997). Москва: изд. «Правило веры»].
- Oktoih.* (1981). Moskva: izd. Moskovskoj Patriarhii. [Октоих. (1981). Москва: изд. Московской Патриархии].
- Postnaâ Triod'.* (1992). Moskva: izd. Moskovskoj Patriarhii. [Постная Триодь. (1992). Москва: изд. Московской Патриархии].
- Cerkovnaâ propoved' na dvunadesâtye prazdniki. Slova, besedy i poučeniâ Svâtyh otcev i učitelej Cerkvi.* (1904). Kiev, č. 2. [Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Слова, беседы и поучения Святых отцев и учителей Церкви. (1904). Киев, ч. 2].
- Lovâgin Ivan. (1892). *Voskresnaâ služba Oktoiha vsehvos'mi glasov ili napevov na slavânskom i ruskom âzykah*, Sinodal'naâ tipografiâ, Sankt-Peterburg. [Ловягин Иван. (1892). Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, Синодальная типография, Санкт-Петербург].
- Aktoih u perakladze a. Alâksandra Nadsana.* (2012). Minsk. [Актоих у перакладзе а. Аляксандра Надсана. (2012). Минск].
- Vejsman, A. D. (1900). *Grečesko-russkij slovar'*, Sankt-Peterburg. [Вейсман А. Д. (1900). Греческо-русский словарь, Санкт-Петербург].
- D'âčenko, G., svâš. (1993). *Polnyj cerkovno-slavânskij slovar'*, Moskva. [Дьяченко Г., свящ. (1993). Полный церковно-славянский словарь, Москва].
- Ènciklopedičeskij slovar'-spravočnik lingvističeskikh terminov i ponâtij. Russkij âzyk.* (2008). Moskva: izd. «Flinta: Nauka». [«Энциклопедический словарь-справочник лингвистических терминов и понятий. Русский язык». (2008). Москва: изд. «Флинта: Наука»].
- Bogoslovie v kraskah. Glas tretij.* [v]: žurnal «Stupeni» №3(23). (2013). Žiroviči. [Богословие в красках. Глас третий. [v]: журнал «Ступени» №3(23). (2013). Жировичи].
- Grin', A., prot. (2013). *Prepodobnyj Beda dostopočtennyj i ego «Tolkovaniâ na sem' kanoničeskikh poslanij»*, [v]: Hristianskoečtenie, naučno-bogoslovskij žurnal, №2, Sankt-Peterburg. [Гринь, А., прот. (2013). Преподобный Беда Достопочтенный и его «Толкования на семь канонических посланий», [v]: Христианское чтение, научно-богословский журнал, №2, Санкт-Петербург].
- Ivanov, A. V. (1873). *Rukovodstvo k Izučeniû novogo Zaveta. Apostol*, Kiev. [Иванов, А. В. (1873). Руководство к изучению Нового Завета. Апостол, Киев].
- Kadri, A. H. (1995). *Dogmaty hristianstva*, Novosibirsk. [Кадри, А. Х. (1995). Догматы христианства, Новосибирск].
- Kniga eretikov.* (2011). Sankt-Peterburg: izd. TID «Amfora», RHGA. [Книга еретиков. (2011). Санкт-Петербург: изд. ТИД «Амфора», РХГА].

- Lopuhin, A. P. (1911). *Tolkovaâ Bibliâ ili kommentarij na vse knigi Svâšennogo Pisaniâ*, t. IX, Sankt-Peterburg. [Лопухин, А. П. (1911). Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания, т. IX, Санкт-Петербург].
- Lopuhin, A. P. (1911). *Tolkovaâ Bibliâ ili kommentarij na vse knigi Svâšennogo Pisaniâ*, t. VIII, Sankt-Peterburg. [Лопухин, А. П. (1911). Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания, т. VIII, Санкт-Петербург].
- Losskij, V. N. (1991). «*Dogmatičeskoe bogoslovie*», Moskva. [Лосский, В. Н. (1991). «Догматическое богословие», Москва].
- Mihail (Luzin), ep.(2004). *Tolkovanie na Evangelie ot Marka i Luki s predisloviâmi i podrobnymi ob"âsnitel'nymi primečaniâmi*, t. 2, Minsk: izd. Belorusskij êkzarhat: «Harvest». [Михаил (Лузин), еп. (2004). Толкование на Евангелие от Марка и Луки с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями, т. 2, Минск: изд. Белорусский экзархат: «Харвест»].
- Monah Evfimij Zigavinos (Zigaben). (2000). *Tolkovanie Evangelii ot Matfeâ*, č. 2, Moskva: izd. «Sibirskââ blagozvonnica». [Монах Евфимий Зигаинос (Зигабен). (2000). Толкование Евангелия от Матфея, ч. 2, Москва: изд. «Сибирская благовонница»].
- Nahimov Nikolaj. (1912). *Molitvy i pesnopeniâ pravoslavnogo molitvoslova dlâ mirân s perevodom na russkij âzyk, ob"âsneniâmi i primečaniâmi*, Sinodal'naâ tipografiâ, Sankt-Peterburg. [Нахимов Николай. (1912). Молитвы и песнопения православного молитвослова для мирян с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями, Синодальная типография, Санкт-Петербург].
- Nikifor Kallist Ksanfopol. (2008). *Sinaksari postnoj i cvetnoj Triodi*, Svâto-Troickaâ Sergieva Lavra. [Никифор Каллист Ксанфопул. (2008). Синаксари постной и цветной Триоди, Свято-Троицкая Сергиева Лавра].
- Sedakov, O. A. (2005). *Cerkovnoslavâno-russkie paronimy*, Moskva. [Седаков, О. А. (2005). Церковнославяно-русские паронимы, Москва].
- Vissarion (Nečaev), ep. (1891). *Tolkovaniâ Na parimii*, t. 1, Sankt-Peterburg. [Виссарион (Нечаев), еп. (1891). Толкования на Паримии, т. 1, Санкт-Петербург].
- Θεοτοκίων – ΗΧΟΣ Γ', <http://glt.goarch.org/texts/Tri/Tone3.html>, 13.04.2020.
- Glas 3. V subbotu na Velikoj večerni*. [Глас 3. В субботу на Великой вечерни]. [online] https://azbyka.ru/bogosluženie/oktoih/okt03_v.shtml, [13.04.2020].
- Sunday Octoechos – Tone 3*. [online] http://sergei.synology.me/text/octoechos/TONE-3-Sunday-octoechos_ENG_RUS_web.pdf, [13.04.2020].
- Ton3*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czas-04-ton-3.pdf?fbclid=IwAR3anAv368h0ivU6LVwOAhPSl-SyO8yDF4Gy1gLLq3RMBtyDw1aAaeRCgnVo>, [13.04.2020].
- Μνήμη τῶν ἐν Ἁγίοις Πατέρων ἡμῶν Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης Μνήμη τοῦ Δομετιανοῦ Ἐπισκόπου Μελιτηνῆς, <http://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan10.html>, 20.04.2020.
- Bogomužnoe dejstvie*. [Богомужное действие]. [online] <http://www.pravenc.ru/text/149511.html>, [14.04.2020].
- Evangelie. Čast' II. Âzyk Evangelij* [Евангелие. Часть II. Язык Евангелий]. [online] <http://www.pravenc.ru/text/347622.html>, [15.04.2020].
- Poslanie ap. Iakova, Glava 1, Stih 13, Dionisij Aleksandrijskij svâšennomučenik*. [Послание ап. Иакова, Глава 1, Стих 13, Дионисий Александрийский священномученик]. [online] <https://ekzeget.ru/bible/poslanie-ap-iakova/glava-1/stih-13/tolkovatel-dionisij-aleksandrijskij-svasennomucenik/>, [21.04.2020].
- Dom Božij. Slovo na prazdnik Vvedeniâ vo hram Presvâtoj Bogorodicy*. [Дом Божий. Слово на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы]. [online] <https://www2.pravoslavie.ru/1543.html>, [23.04.2020].
- Beseda na issohšuu smokovnicu i pritchu o vinograde*. [Беседа на иссохшую смоковницу и притчу о винограде]. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Damaskin/beseda-na-issokhshuju-smokovnicu-i-pritchu-o-vinograde/, [23.04.2020].
- Velikij kanon prp. Andreâ Kritskogo (greč. Τῆ Τετάρτη Ε' Ἐβδομάδος εἰς τὸ Ἀπόδειπνον)*. [Великий канон прп. Андрея Критского (греч. Τῆ Τετάρτη Ε' Ἐβδομάδος εἰς τὸ Ἀπόδειπνον)] [online] <https://azbyka.ru/molitvoslov/great-canon-in-greek.html>, [23.04.2020].
- ὁρθός, w: Akademik [online] <https://translate.academic.ru/ὁρθός/xx/ru/>, [23.04.2020].

Artemis and Thecla. The Meeting of the Ancient Goddess with the Christian Female Apostolic Saint in the First Four Centuries of Christianity (Historical and Comparative Reflections)

Sotirios Despotis

National and Kapodistrian University of Athens, School of Theology, Department of Social Theology and the Study of Religion, Greece

ORCID: 0000-0002-0941-7385

sotdespo@yahoo.gr

Despotis S., *Artemis and Thecla. The Meeting of the Ancient Goddess with the Christian Female Apostolic Saint in the First Four Centuries of Christianity (Historical and Comparative Reflections)*, Elpis, 24 2022: 127-130.

Despotis S., *Artemida i Tekla. Spotkanie starożytnej bogini z chrześcijańską świętą apostołską w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa (Refleksje historyczno-porównawcze)*, Elpis, 24 2022: 127-130.

Abstract: The paper's subject is about the interaction between the cult of the goddess Artemis and the cult of St Thecla of Iconium throughout the Eastern Mediterranean in the initial four centuries of Christianity in particular. The phenomenon is investigated regarding the literature, the cities, social groups and personalities mostly associated with the cultural meeting of the free-spirited but fearsome goddess protector of the wilderness, virginity and childhood with the virgin heroine of the Cross and alleged apostolic companion of Paul for spreading the Logos of life to the nations.

Streszczenie: Tematem artykułu jest interakcja między kultem bogini Artemidy a kultem św. Tekli z Ikonium we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, zwłaszcza w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa. Zjawisko to jest badane w odniesieniu do literatury, miast, grup społecznych i osobistości związanych głównie z kulturowym spotkaniem wolnomyślniej, ale przerażającej bogini, obrończyni pustyni, dziewictwa i dzieciństwa, z dziewiczą bohaterką Krzyża i domniamaną apostołską towarzyszką Pawła w szerzeniu Logosu życia wśród narodów.

Keywords: Isapostle, Paul the Apostle of Nations, goodness

Słowa kluczowe: Równy Apostołem, Paweł Apostoł Narodów, bogini



Introduction

It is really astonishing how quickly the Acts of Thecla (AoTh), a text written in Asia Minor (maybe in Smyrna) about the life and the missionary journeys of St Thecla, the famous female Isapostle (equal to the Apostles) from Iconium, **had already spread across the Mediterranean, as far as Carthago** (Africa Proconsularis) by 200 A.D. The book was probably written around 140 A.D., a period with the charismatic movement still flourishing, and gained both high popularity and canonicity especially among the advocates of a more active, if not equal to men's, involvement of women in the Church, employing the book as a strong argument favoring female priesthood. This trend is also witnessed by Tertullian in his work *De Baptismo* (17.4-5). Despite the authors' removing of his office, the growing impact of his work (the AoTh) remained unaffected. Evidence can be found in (a) the number of manuscripts related, (b) the use of the AoTh as the model text for other literature, and (c) the dynamics of the cult of St. Thecla itself, vivid across the major *mare nostrums*'s urban centers.

In the following lines we will attempt to investigate the causality behind this rapid spread of the AoTh focusing on two main themes: **(A)** The literary form of the book (Barrier, 2009, pp. 15-28). **(B)** The fact that the cult of the female Christian saint functioned as a de facto alternative to the worship of the goddess Artemis, a cult quite active in the 1st -2st A.D. Indeed, in 44 B.C., as Winter (Bruce, 2000, pp.285-294) points out, a new model of womanhood emerges hardly compatible with the traditional type of femineity of the time.

1. The literary form and content of the AoTh

We could attribute the text's vast spread to the following factors:

1. The AoTh uses the literary form of the romantic novel (romance) similarly to the romance of Achilles Tatius of Alexandria *The Adventures of Leucippe and Clitophon* (in Greek τὰ κατὰ Λευκίππην καὶ Κλειτοφῶντα). The

plot of this ode to purity and virtue is also taking place in the Asia Minor (Ephesus). Although the presbyter-writer of the AoT lost his office, Tatiuz, according to Suda Lexicon, eventually converted to Christianity and even rose up to become a bishop! The genre of romantic novel was particularly popular among women (Davis, 2008, pp. 2-13) in an era moved more by the ear and less by the eye. The plot is the following: Leucippe and Clitophon, the protagonists, fall in love. The couple, especially Leucippe, struggles to keep their purity and fidelity despite the grave dangers and threats (like rape and death), many of them made by people in power, and the social negativism that face in their youth. In the end, their love is victorious.

Back in our case, Thecla from Iconium dedicates herself to the love of Christ yet in the initial chapters of the AoTh appears almost equally attached to Paul, the Apostle of Nations. However, as the plot goes on, Paul's various actions (for example, his refusing to baptize her) present him intentionally self-limited to the role of Thecla's nymphagogus (= the leader of bride) to Christ, which the Apostle appears to claim for himself in 2 Corinthians 11, 2 (comp. John 3, 29). In this way he avoids the relationship of dependence between mystagogue and mystes (initiate). Even so, the bride of Christ Thecla in the age of 17-18 (and not 12-14, which was the usual marriage age for women), strengthened by the spiritual guidance of Paul, ultimately stands by Christ following Leucippe's path of virtue, virginity and courage before fire and beasts.

2. At the same time, the AoTh could be viewed as a form of addendum to the last work of the Pauline corpus, 2 Timothy which contains the legacy of Paul ultimately facing abandonment and persecution. It should be also noted that hints of the genre of the romantic novel are traced by certain researchers in the trilogy of the Pastoral Epistles (Pervo, 1994, pp. 25-47) being themselves regarded as a supplement to the Evangelist Luke's two-volume work to Theophilus (Gospel of Luke and the Acts). Within this pastoral trilogy, just like in the AoTh, Paul operates in places not mentioned by any other text of the NT Canon. Indeed in 2 Timothy Paul stays unharmed from a lion, certain that the Lord will save him while implying that his physical end is at hand (4, 17). Arguably the AoTh not only contribute original information absent in the New Testament Canon, but as also Wallace proves, provide a narrative interpretation of specific Pauline passages (like the 1 Corinthians 6, 7) (Dunn, 2000, pp. 438-454), reconstructing them creatively.

3. Eventually the AoTh enrich the standard information about the Apostle of Nations retrieved by the New Testament Canon without evident declining from Orthodoxy to Gnosticism, despite clearly favoring ascetic practices already thought prevalent in the Church of 2 A.D. At this point we should note that Thecla does not appear in the Acts as companion of Paul, as is the case with the well-known 2nd century couple *Helen and Simon the Wizard*. Simon chose Helen, a Tyrian prostitute, as his wife following Hosea's example symbolizing the relation between Yahweh and his chosen people, Israel (compare Jesus and

the Samaritan woman at the well [John 4]). This way, Helen is saved from captivity and her drama is connected not only with the Proto-history of Genesis but also with the Homeric Helen (Irenaeus 1.23.2-4) (Theissen, 2003, pp. 319-320) playing a leading role in the Iliad, the "Old Testament" of the pagan Greco-Roman Antiquity. Besides, Montanus Phryx was likewise accused by Apollonius ([206 A.D.]) Eusebius, *Church History* 5.18.2a) for destroying families and marriages; to whom Tertullian responded that the Phrygian spiritual leader is opposed to second marriage only, not the idea of marital life itself.

Now back in the AoTh, Thecla does abandon her pagan fiancé remaining "without stain or wrinkle or any other blemish, but holy and blameless" as also described in the mystery of the Devine Economy in the Ephesians (5, 27) in order however to substantiate the relation between the sexes within marriage. At the same time, apart from ascetism and virginity, **highly favored is** in the AoTh the pious familia of Onesiphorus.

The aforementioned give rise to the following conclusions concerning the high popularity of the AoTh which would be except the literary genre in use, (1) the **indirect-not evident** decline from orthodoxy and (2) the supplementation of the information retrieved by the Acts of the Apostles and 2 Timothy (the opening and the final books of the Epistles corpus respectively). Possibly, the Acts could help us identify the origins of the "feminist" inspirer of the AoTh. According to Acts 18 both **Apollon**, a conveyor of the Alexandrian tradition, a tradition not directly at least represented in the NT Canon, and **twelve disciples of John the Baptist** possibly closely associated with the periodic ascetic groups behind the Q Sayings Gospel (Luke 14, 20 [newlyweds!]), were operating in Ephesus. In Q a renouncement of all marital pleasures is for salvation to be gained. Moreover, it is quite surprising that this negative attitude (almost *hate!* Luke 14, 20) towards women and marriage is uniquely mentioned by Evangelist Luke who draws in detail the female "diakonia" (service Luke 8, 2-3) but not the fact that the disciples were accompanied during their periods by their spouses (1 Corinthians 9, 5). Notably, despite the catechesis of Apollon to orthodoxy by both **Priscilla and Aquila** (Acts 18, 26), Luke's standard pattern remains that a woman's appropriate behavior is silence (Martha and Mary, Luke 10, 41 although in Acts 21, 9 appear the virgin prophetesses daughters of Phillip).

Maybe these groups (Fuchs 2003, p. 8 footnote 18) insisted on a) the virginity of John the Baptist, b) the immaculate conception of Christ himself by a virgin, Theotokos, c) the virginity of Jesus himself, d) sayings of Christ in favor of the eunuchs by intention, e) Paul's sayings pro virginity. It is also interesting that the city of Ephesus has been associated directly with Theotokos herself (see Third Ecumenical Council [431 A.D.]), through legends claiming that the Mother of Jesus resided in Ephesus following a similar course with Jesus' beloved disciple, John (compare the virginity-metastasis to heavens of the two persons]).

At this point, it should be noted that in the 2nd A.D. ascetic attitudes prevailed within the Church. This resulted among other reasons the rising opposition to the extreme ethical loose movement of Nicolaites (with the “**Jezebel**” of Thyateira [Revelation 2, 20] at the forefront of the movement). They were dealt with in latter books of the NT Canon (Judas // 2 Peter, Revelation) while it is likely that Nicolaites were using Pauline sayings against Judeo-Christians and other Christian heretics, such as the “ascets” mentioned polemically in Epistle to the Collosians and 1 Timothy (4, 1. 3). Already in 1 Corinthians 6 and Romans 6 Paul seems to face a libertinistic misinterpretation of his antinomistic teaching. Such immoral extremes were definitely threatening all major gatherings of the Church, like the “agapae” feasts, feeding the anti-christian opposition’s allegations about secret orgies and oedipal mixes within the Christian ritual.

2. Artemis and Thecla

Another contributing factor regarding the high popularity of the cult of Saint Thecla was that the female Isapostle from Iconium offered to the oppressed female gender an alternative model to the pagan goddess Artemis also known as Diana. The short, dressed goddess with the bow has been a feminine ideal which since already in the Homeric era is identified with Penelope and Nausika (Elliger, 1978, p.60). Freedom from casual conformity, protection in birth and immortality (often associated with the underworld too, as depictions of her suggest) were some of her charismas to all her followers, especially the female ones. A most characteristic depiction of her figure can be found at the Philippi Acropolis where the deity is portrayed accompanied by nearly forty women who in total contrast to Artemis, are veiled and in conservative dressing carrying elements traditional elements of the familial household. In the epilogue of the AoTh (Chapter 44), the protagonist saint is considered by the natives to be a faithful priestess of Artemis with healing and exorcising powers. It should be noted that Thecla did not stay on the “traditional” path of subordination and submission to her mother’s will and bonds of marriage, although she eventually seems concerned about her house of origin and her widow “ancestor”. She preached and defied secular and ecclesiastical patriarchy and authority.

Thecla did not even hesitate to cut her hair and resist to the attempting rapist by tearing his garment apart and removing the chaplet from his head, both symbolic gestures of public humiliation (Chapter 26). Paul himself appears estranged to Thecla by saying like Abraham in Sarah’s case (Genesis 12, 17): ***I do know the woman that you are talking about, she is not mine.*** Having started her life as a itinerating foreigner-servant of God, settles down in a cave far away from her home-town where she stays for 72 (!) years. Such places were also very dear to the going round the earth Artemis.

In more detail the shared features with respect to Artemis, are the following:

- **Virginit**y: The goddess Artemis, patron deity of the city which later would host the Third Ecumenical Council, where Mariam the mother of Jesus would be dogmatically declared as Theotokos, was particularly associated with virginity (Achilles Tati
- us 6.21.2) whereas at the same time she was worshiped as the protector of birth (Λεχώ / Λοχεῖα or Σωωδίνα). The cult of the goddess used **the bee**, as a symbol for purity. The priesthood of her Parthenon, **the Essenes** also kept themselves pure from sexual attachments as well as the women venerating her. Furthermore her female servants were undergoing a purity test involving entering a cave (Achilles Tati
- us 8 [peak of the plot]). Note that the old lady at this time Thecla, is saved from rape by entering miraculously in a rock. In *the Adventures of Leucippe and Clitophon* Artemis of Ephesus defends virgin Leucippe been submitted, like Thecla, to several humiliations: “... the goddess Artemis stood before me in a dream and said “Wheep no more; thou shalt not die, **for I will be thy helper, but thou must remain a virgin**, until I deem thee as bride, and non-other than Clitophon shall be thy spouse” (Achilles Tati
- us, 4.1.4). Etymologically the name comes either from ἄρταμος (artamos = slaughter), or from ἄρκτος (arktos = bear) or from Artimous in Lydian (= daughter of Leto and sister of Apollo).
- And in the work of Xenophon *The Ephesian Tale of Anthia and Habrocomes*, Artemis guarantees the fidelity of the heroine: «Ἀβροκόμη, πεπίστευκας ὅτι ἐὰν ἀπαλλαγῶ σοῦ, περὶ ἀνδρὸς ἔτι καὶ γάμου σκένομαι, ἥτις οὐδὲ ζήσομαι τὴν ἀρχὴν ἀνευ σοῦ; Ὡς ὀμνύω τέ σοι τὴν πάτριον ἡμῖν θεόν, τὴν μεγάλην Ἐφεσίων Ἄρτεμιν, καὶ ταύτην ἦν διανύομεν θάλατταν καὶ τὸν ἐπ’ ἀλλήλοις ἡμᾶς καλῶς ἐκμήναντα θεόν, ὡς ἐγὼ καὶ βραχὺ τι ἀποσπασθεῖσα σοῦ οὔτε ζήσομαι οὔτε τὸν ἥλιον ὄψομαι» (1.11.5).
- **Freedom from social conformity-male “monstrous” dominance**: Artemis, also called Potnia (= Mistress) of the beasts (*Iliad* 21.470) and *Lyc*o/Λυκῶ/Λύκαινα (a deity that kills the wolves and protects the herds has been compassing the earth), just like Thecla in her early activities as an itinerating charismatic enthusiast. Eventually, as already noted, she settled down in a cave outside the city of Seleucia which (cave) like the desert was regarded to be a place for demons and darkness. On the contrary, there she manages to find refuge away from all urban idolatry. The beasts are already being succumbed by her spiritual personality. Due to Thecla defended by a female lion, all women of the city resist against male dominance and authority. In the end, not even the fury bulls send against her having first their genitals annealed (*Metaphor*) would harm her as not only water, but also fire take sides with her. It should be noted that the breasts of the cult statue of Aphrodite Tauropolous

(Sophocles, *Ajax* 1257; Euripides. *Iphigenia in Tauris*, 85.1454) could be bull genitals offered in the name of fertility.

In addition, we should not cast into oblivion the fact that the goddess of Ephesus, was initially one of the **eastern** chthonian deities of fertility later integrated by the Ionian colonists into their pantheon. The vulgar, with respect to Attic cultural standards, wooden cult statue of Artemis was considered to be a gift from the feminist Amazons¹. Thecla is also associated with the east climates of Asia Minor.

- **Healing-Exorcism:** Just like the *Saviour sacred Artemis* / Σώτειρα, αγία Ἀρτεμις who saves from mortal dangers granting eternal life and immortality, Thecla's praying becomes for Falkonilla, daughter of Tryphaina, a pathway to eternal life (Chapter 29) while in the end her praying appears to have healing and exorcising power. As a result, the doctors of Seleucia move against her, just like the Ephesians silver craftsmen in Acts 19 against Paul, inciting the crowds to rape the Isapostle servant of God.

At this point, it is worth mentioning that an amulet of Artemis, the *Phosphorus goddess*, kept in a museum at Syracuse, identifies the goddess with the sacred light (also strongly linked with Thecla in the AoTh) and contains the short phrase “Δαμναμενηὶ δέχου θεοαυκέ ἀπαρχήν” (Duffy, 1994, p.189). The θεοαυκέ means **divine bravery** and alliterates both the name Thecla

(< κλέος Θεοῦ) and character of the female protagonist of the AoTh.

- **Universality:** The “mystery of piety” regarding Artemis was not limited within her sacred grove-paradise where her acheropoiotos (not made by man) palladium was located having gained popularity of global proportions. The Ephesian goddess' fame was present throughout the Mediterranean urban network: Neapolis, Samareia, Marseille, Rome (Aventine Hill), Augustodunum, France, Hemeroscopio o Dianio, Valencia, Spain, North Africa, the home of Tertullian (comp. Strabo, 4.1.4-8, Pausanias 4.31.8) could be taken as examples.

Spreading the cult was achieved also through the transporting of Ephesian virgins to the aforementioned urban centres. We should not overlook the possibility of Thecla herself becoming famous due to the successful conversion to Christianity of several of these female worshipers of Artemis operating all over the Roman *Mare nostrum* network.

Conclusions

My reflections so far lead me to argue that the AoTh, whom the writer is likely to have some in common with the twelve Baptists and Apollos, owe their quick spread in such a short time all across the Mediterranean to the following facts:

1. The literary form used, romantic novel/romance captivating particularly the female population.
2. The fact that the texts fill voids and supplement the Pauline letters corpus and the Acts.
3. They provide an excellent alternative to the universally worshiped goddess Artemis.

¹ Pausanias 4.31.8.9: Ἐφεσίων δὲ Ἄρτεμιν πόλεις τε νομίζουσιν αἰ πᾶσαι καὶ ἄνδρες ἰδίᾳ θεῶν μάλιστα ἄγουσιν ἐν τιμῇ· τὰ δὲ αἴτια ἐμοὶ δοκεῖν ἐστὶν Ἀμαζόνων τε κλέος, αἱ φήμην τὸ ἄγαλμα ἔχουσιν ἰδρύσασθαι, καὶ ὅτι ἐκ παλαιότητος τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐποιήθη. τρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις συνετέλεσεν ἕς δόξαν, μέγεθος τε τοῦ ναοῦ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις κατασκευάσματα ὑπερηρκότος καὶ Ἐφεσίων τῆς πόλεως ἡ ἀκμὴ καὶ ἐν αὐτῇ τὸ ἐπιφανὲς τῆς θεοῦ.

Bibliography

- Barrier, J. W. (2009). *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, (ed. J. Frey). Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bruce W. (2000). *The 'new' Roman wife and 1 Timothy 2:9-15: The search for a Sitz im Leben*. *Tyndale Bulletin*.
- Bruce W. (2003). *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Michigan: Eerdmans.
- Davis, S. J. (2008). *The cult of Saint Thecla: a tradition of women's piety in late antiquity*, Oxford: University Press.
- Duffy, M. E. (1994). *The Riot of the Silversmiths at Ephesus (Acts 19:23-40): A Synchronic Study Using Rhetorical and Semiotic Methods of Analysis*. Phd diss. St Paul University.
- Dunn, P. W. (2000). *The charismatic gifts in the Acts of Paul: second century trends*, Conference Papers for the 29th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Kirkland: Northwest College.
- Elliger, W. (1978). *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart: Bibelstudien
- Fuchs, R. (2003). *Unerwartete Unterschiede - müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?* Brockhaus, Wuppertal: Bibelwissenschaftliche Monographien.
- Pervo, R. I. (1994). *The Pastoral Epistles and The Epistolary Novel*, JHC 1. Retrieved from <https://depts.drew.edu/jhc/pervo.html>.